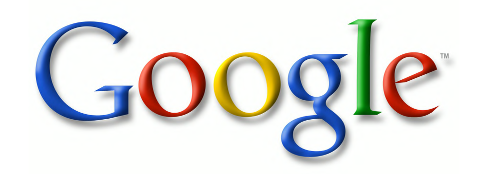
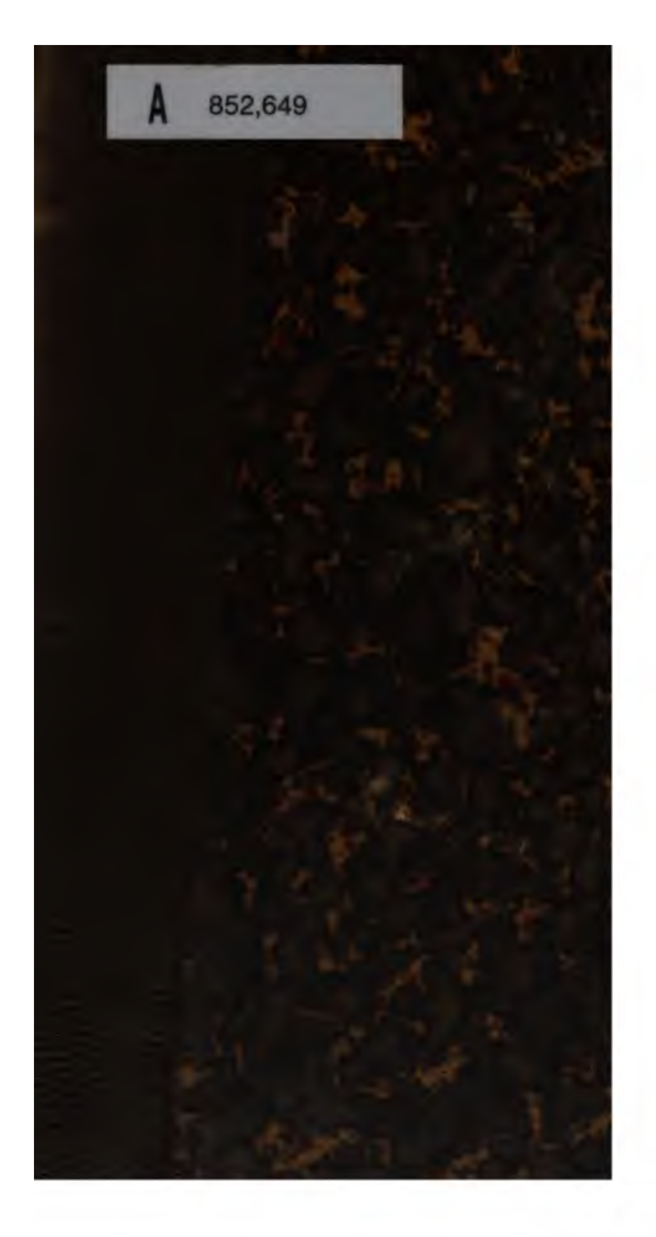





SE TAIRE ET FAIRE



HISTOIRE

DES

PERSÉCUTIONS

DE L'ÉGLISE

Paris. — Imprimerie E. Capiomont et V. Renault, rue des Poitevins, 6.

HISTOIRE

DES

PERSÉCUTIONS
DE L'ÉGLISE

LA POLÉMIQUE PAÏENNE A LA FIN DU IIe SIÈCLE

PAR B. AUBÉ

DEUXIÈME ÉDITION



PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1878

AVANT-PROPOS

Nous avons publié, il y a deux ans, une première série d'études historiques sur les persécutions que subit l'Église chrétienne depuis sa naissance jusqu'à la fin du règne de Marc-Aurèle. Il s'agissait uniquement, dans cet ouvrage, des violences plus ou moins couvertes d'un voile de légalité qui traversèrent sans les arrêter l'établissement et le progrès de la société nouvelle.

Nous donnons aujourd'hui une première suite à ce livre dans une seconde série d'études auxquelles nous conservons le même titre général d'Histoire des Persécutions de l'Église, mais dont le sous-titre : *La Polémique païenne à la fin du second siècle* marque l'objet particulier.

Nous expliquerons très-rapidement ici cet ob-

jet, et le rapport de cette seconde série avec la première.

C'est un préjugé généralement répandu que, dans l'Empire Romain, le christianisme naissant n'a rencontré que le mépris silencieux ou la violence déchaînée. Il est certain que c'est dans ce milieu qu'il grandit, entre le dédain des beaux esprits, les colères et les brutalités de la foule, les défiances armées et les coups de force du pouvoir. L'opinion, comme il arrive, avait suivi la loi et bientôt elle parut la dépasser. La loi pour le grand nombre est toute la morale, la mesure du bien et du mal, de l'honnête et du malhonnête. Le chrétien avéré étant déclaré coupable par le seul fait de sa profession de foi, *chrétien* devint au commencement synonyme de malfaiteur. Coupable de quoi ? Faute de réponses que la conscience seule ne fournissait pas et que le législateur n'avait pas pris la peine de formuler, les calomnies naquirent. L'ignorance fit éclore d'étranges rumeurs, et l'imagination populaire surexcitée, et travaillant sur l'inconnu, produisit d'odieux et infâmes récits qui avivèrent l'exécration commune. La tempête de haines aveugles et de fureurs fanatiques alla à tel point, en plusieurs

occasions, que le pouvoir, dit-on, dût intervenir pour rappeler à la multitude qu'elle n'était pas plus maîtresse de condamner que d'absoudre et que le droit du glaive est chose d'État.

Les malheureux, plutot frappés que jugés, mouraient avec un courage héroïque. Ils confessaient leur foi avec fierté, et allaient au supplice comme au triomphe. Plusieurs d'entre eux, en même temps, écrivaient, se portaient ardemment les défenseurs de leurs frères opprimés, faisaient appel à la conscience publique, et contre la justice légale revendiquaient l'équité et le droit éternel. Quelques lettrés répondirent, et la guerre violente s'accompagna d'une guerre de plume. Chacun la mena suivant son humeur, son tempérament, son tour d'esprit, ses principes, ses préjugés et les circonstances locales.

C'est cette guerre, dont plus d'un témoignage est venu jusqu'à nous, que nous entreprenons de retracer ici dans ses vicissitudes diverses, sans dépasser sensiblement l'époque où nous nous sommes arrêté dans le volume précédent. Aussi bien, il nous paraît que le troisième siècle n'a rien ajouté d'essentiel à cette polémique. Il est douteux que Porphyre fût beaucoup mieux in-

formé que Celse au sujet des chrétiens, ou mieux armé pour les combattre, et qu'il ait montré dans les livres qu'il composa contre eux plus de souplesse et de largeur d'esprit.

. . . .

Dans l'histoire des origines chrétiennes, c'est une date mémorable que celle où les lettrés, les maîtres et les guides naturels de l'opinion, prirent pour la première fois la plume contre les chrétiens. Cela veut dire apparemment que la question chrétienne était née, que le christianisme avait monté au point où finit le dédain et où commencent les alarmes, qu'à la surface de la société il apparaissait déjà comme une force avec laquelle il fallait compter.

Où avait échoué la puissance publique non encore découragée, il est vrai, et plus souvent indifférente que décidément hostile, la moquerie et le raisonnement pouvaient peu, sans doute. Mais qui dira que l'emploi n'en fut pas légitime? qui dira qu'il ne fut pas légitime d'user des armes pacifiques de l'esprit pour réfuter et ramener les uns, avertir et éclairer les autres, arrêter, s'il se pouvait, la contagion d'une doctrine réputée dangereuse, et défendre les mœurs, les usages et les

institutions menacés? Rien de plus juste que d'opposer les idées aux idées et de combattre l'ignorance et l'erreur par la lumière et la discussion. Les raisons s'échangent, le temps décide.

Dans cette lutte, cependant, la partie n'était pas égale. La vertu, la science, l'éloquence et la dialectique ne manquaient pas du côté des chrétiens. Ils avaient la foi invincible et l'ardeur brûlante des convictions plus chères que la vie, et des raisons de cœur que les arguments de la raison n'ébranlent point. Ils avaient le prestige que donnent l'oppression gratuite et les violences injustes courageusement supportées. Mais ils étaient hors la loi, seuls exclus du bienfait de la paix et de la sécurité communes, condamnés d'avance et sans merci. C'était, semble-t-il, faire odieuse besogne que de toucher même de la plume des hommes à terre, que d'essayer de confondre, de bafouer et de flétrir une doctrine, dont la loi, sans phrase et presque sans forme de procès frappait les adhérents. La rhétorique laborieuse de Fronton, les railleries les mieux aiguisées de Lucien et la subtile exégèse de Celse, venant au secours de la force brutale, fournissant des motifs et des considérants aux sentences capitales, ressemblaient à

la question préparatoire, et étaient comme les prémisses de la persécution. Que ce fût ou non leur dessein, les railleurs et les réfutateurs par leurs écrits justifiaient la force et exaspéraient encore l'hostilité de l'opinion. Vue de ce biais, la polémique des lettrés contre les chrétiens se rattache à l'histoire des persécutions de l'Église.

En dépit des vexations légales qu'elle avait subies déjà et qu'elle continuait à subir en divers lieux, la société chrétienne au milieu du second siècle était trop puissante désormais pour être étouffée. Le danger lui vint moins des violences du dehors que des témérités spéculatives de ceux qui prétendaient constituer sa doctrine. La persécution avait la vertu d'unir les cœurs. Les dissentiments et les discordes intérieures renaissaient avec le calme.

Nous avons essayé de donner une idée de ces divisions dans notre premier chapitre, où il est question du gnosticisme.

La vivacité de la lutte fut grande, à n'en pas douter. Il s'agissait de savoir qui, parmi les docteurs et les chefs du mouvement chrétien, prendrait la direction des esprits. La sincérité et la foi

apparemment étaient égales entre les adversaires ou les libres interprètes de la tradition et ses partisans plus timorés et plus étroits. Dans cette enchère de sagesse plus qu'humaine, le gnosticisme paraît représenter l'idéalisme à outrance et le parti de la perfection absolue. La majorité de l'Église résista prudemment, et le bon sens pratique, avec sa force d'inertie, triompha et eut comme partout le dernier mot.

L'étude du gnosticisme valait peut-être plus que cette introduction, dont nous reconnaissons volontiers l'insuffisance. Mais notre objet n'était pas de l'approfondir. Nous ne nous y sommes arrêté que pour faire connaître le milieu agité et troublé où allait se produire la polémique païenne.

Cornélius Fronton, le maître d'éloquence de Marc-Aurèle, le plus goûté des beaux esprits du temps, personnage consulaire, et, comme Pline le Jeune, homme d'État par accident, inaugura cette polémique. Il écrivit une déclamation contre les chrétiens entre 155 et 165. Nous n'avons rien de ce factum que deux brèves mentions ; mais l'auteur qui les fournit, Minucius Félix, apologiste de l'Église, vingt ou trente ans plus tard, et qui connaissait évidemment le discours de Fronton,

nous paraît dans le plaidoyer du païen Cécilius, qu'il fait parler au commencement de son diaogue, avoir reproduit les arguments de Fronton, ou pouvoir tout au moins nous en donner quelque idée.

Vers la même époque, ou un peu plus tard, Lucien, le Voltaire du second siècle, non par désir de rien défendre, si ce n'est peut-être une certaine sagesse un peu courte et toute négative, sans nul souci de la politique ni de la religion positive, essaya de déverser le ridicule sur les chrétiens. Nous avons recueilli les divers passages de ses écrits qui semblent dirigés contre eux, et nous nous sommes étendu particulièrement sur le petit livre intitulé *De la mort de Pérégrinus* où ils sont spécialement visés.

Le *Discours véritable* de Celse, philosophe platonicien, ami de Lucien, écrit dans les trois ou quatre dernières années du règne de Marc-Aurèle, est l'ouvrage le plus considérable qui ait été composé à cette époque contre le christianisme. Origène, dans l'abondante réfutation qu'il en fit vers 245, nous a conservé un très-grand nombre de fragments de ce livre. Ces fragments mis bout à bout forment un ouvrage de juste étendue, et qui semble pou-

voir se lire sans trop d'embarras. Baur considérait la restitution du livre de Celse comme impossible. M. Théodore Keim, dans une récente étude sur Celse, estime au contraire qu'elle est très-faisable. C'est aussi notre avis, car nous l'avons tentée, non sans marquer auparavant les évidentes lacunes que présentent les citations qu'Origène nous a transmises. Cette restitution est comme le noyau solide du présent volume. Nous sentons tout ce que notre essai a d'aventureux à plusieurs égards. Les savants considéreront que nul encore n'avait entrepris cette œuvre de restitution ; le public voudra bien ne point oublier que c'est un texte antique que nous donnons ici, qu'il n'y a guère de phrase pour laquelle on ne puisse regarder dans l'ouvrage d'Origène et qui ne s'y trouve, que nous n'avons fourni de notre fonds que le fil qui lie entre eux ces divers morceaux, et que la plus scrupuleuse exactitude en cette matière était un indispensable devoir.

Plusieurs parlent fort légèrement de la critique de Celse. Elle est absolument inoffensive assurément. Mais on pourra la juger sur pièces — ce qui n'est point une mauvaise manière de juger, — et décider en connaissance de cause si la polémique

du siècle dernier, et peut-être aussi celle du nôtre sont aussi nouvelles et originales qu'on le dit.

Le livre de Celse est un livre de combat. L'accent de l'adversaire et même de l'ennemi y perce presque partout. L'ironie, l'amertume, les menaces y débordent çà et là. On voit cependant que ce n'est pas un esprit politique étroit ni un fanatisme aveugle qui l'a dicté. Il y a des passages où respire l'âme de Platon. A la fin de son discours, Celse promettait un autre livre, qui devait avoir un caractère plus doctrinal, et servir de conclusion et de couronnement à celui-ci. Il faudrait l'avoir pour juger équitablement l'œuvre entière du philosophe païen. Par malheur, ce *second discours* n'existe pas : nous ne savons pas même si Celse l'a écrit. Il est très-remarquable déjà que le *Discours véritable* se termine par un appel à la concorde, à la paix des âmes, compatible selon Celse avec la diversité acceptable des croyances, à l'union de tous les bons citoyens dans la défense de la civilisation contre les Barbares qui la menacent. L'idée de la patrie romaine fait ici sa première apparition.

Pendant les trente ou quarante ans qui sépa-

rent le livre de Celse de la *Vie d'Apollonius de Tyane* de Philostrate, ces idées de conciliation firent des progrès. Le livre de Philostrate n'est pas seulement une œuvre individuelle, il est sorti du cercle philosophique de la syrienne Julia Domna, femme de Septime-Sévère. C'est un manifeste et comme un essai d'Évangile païen. On n'y trouve nulle polémique contre les chrétiens; leur nom même n'est pas prononcé une seule fois; mais l'image des fondateurs du christianisme y est visible à chaque page. La *Vie d'Apollonius* est incompréhensible à notre avis, si l'on en fait un jeu d'imagination, sans portée religieuse, sans intention de prosélytisme et de réformation, sans dessein d'active rivalité en face des succès croissants de la foi chrétienne. Le héros réformateur du paganisme suscité par Julia Domna est manifestement taillé sur le patron du Christ et des apôtres. Dans l'entourage de l'impératrice et de ses sœurs les sentiments voués aux chrétiens étaient divers. L'envie est ici plus visible que la haine. On rêve d'arrêter le christianisme en le supplantant, en l'absorbant dans un idéal nouveau qu'on imagine plus large, mieux approprié aux besoins des esprits, plus respec-

tueux des traditions du passé et dont la sagesse antique épurée aux rayons de la nouvelle doctrine aurait fourni les traits. Ce fut un rêve sans lendemain. De là l'air de roman qui reste à cette étrange composition et l'enveloppe comme d'un voile ; de là la difficulté qu'ont eue certains critiques à la prendre au sérieux et à lui faire une place dans l'histoire des idées religieuses.

On sait maintenant l'objet et la matière des études que nous offrons au public. Ceux qui ne mettent pas toute l'histoire dans les aventures de guerre et de politique, qui estiment que le spectacle mouvant des idées et de leur conflit vaut la peine qu'on s'y arrête; ceux surtout qui savent que la lutte dont nous avons esquissé les phases diverses portait la fortune de l'avenir et une civilisation nouvelle y pourront trouver quelque intérêt.

Nous devons le dire, dans ce volume comme dans le précédent, nous n'avons songé qu'à faire œuvre d'historien, et nul n'a le droit d'exiger de nous autre chose que l'impartialité et la bonne foi absolue. Par la pensée, nous sommes descendu en arrière jusqu'à la fin du second siècle de notre ère. Nous nous sommes fait un instant le contem-

porain de cette époque, le témoin et le rapporteur scrupuleux des idées et des passions qui s'y agitaient. Ce rôle nous a suffi. Nous n'avons pas tenu à prendre parti avec fracas. Assez d'autres se plaisent à jeter la pierre à la civalisation antique, à ses institutions, à ses lois et à ses usages. Nous n'avons goût ni aux invectives ni aux apothéoses également faciles et banales. Il y a quelque orgueil, pour ne rien dire de plus, à condamner ou à absoudre un si lointain passé. Il paraît plus utile de l'étudier et plus malaisé de le comprendre. C'est à quoi nous avons tâché. Nous racontons une polémique antique; nous avons essayé de la tirer toute vivante des textes d'Origène où elle dormait, non pour contrister personne, ni pour fournir une pâture à ceux qui vivent encore des passions étroites du voltairianisme, mais uniquement pour tracer le tableau du duel de deux sociétés, pour faire connaître jusque dans son intérieur un temps troublé, plein de fermentations sourdes et d'aspirations mal définies, où ceux mêmes qui défendaient les antiques croyances en avaient perdu la foi naïve, et, par mille inquiétudes secrètes, appartenaient encore plus au parti de l'avenir qu'à celui du passé.

Quand Celse écrivit son livre de polémique les chrétiens formaient dans l'empire romain une infime minorité. Ils étaient de ceux que dans un État régulier on flétrit du nom de déclassés. Toutes les forces vives de la société étaient liguées contre eux. Cependant le philosophe, qui voyait les choses de haut, leur offrait la paix, bien plus, semblait la leur demander. Deux siècles plus tard les rôles étaient retournés. Les chrétiens avaient pour eux le droit écrit, la force et le patronage des chefs de l'empire. Le paganisme était suspect, proscrit, réduit à se cacher, et ses défenseurs en Orient et en Occident, pour sauver ses restes misérables, invoquaient les grands souvenirs d'autrefois, ou employaient [des arguments d'esthétique.

Libanius demandait grâce pour la beauté des marbres sacrés et vainement écrivait son Génie du Paganisme. L'art et la poésie, dont on se souciait peu, ne pouvaient soutenir ce que la foi avait dès longtemps abandonné. La révolution était faite. Les sociétés modernes en sont sorties, pétries si l'on peut dire par l'esprit chrétien. Cet esprit n'est pas seulement la forme particulière de nos sociétés, il est l'âme même de la civilisation.

Quelque transformation que dans l'avenir doive subir le monde moderne, on peut dire qu'en dehors de cet esprit il ne se fondera rien de grand ni de durable.

B. Aubé.

Paris, 30 novembre 1877.

LES

PERSÉCUTIONS DE L'ÉGLISE

LA POLÉMIQUE PAIENNE A LA FIN DU IIe SIÈCLE

CHAPITRE PREMIER

LE MOUVEMENT DES IDÉES CHRÉTIENNES AU DEUXIÈME SIÈCLE ET LES DISSENTIMENTS INTÉRIEURS

Nécessité pour le christianisme de constituer son dogme. — Désarroi des esprits entre les religions populaires qui s'émiettent et s'efféminent et les divergences des philosophes. — L'élaboration du dogme chrétien mêlée à la polémique anti-païenne des Docteurs, est œuvre d'initiative individuelle, non le résultat d'une promulgation faite d'autorité et d'un seul coup. — La conscience générale, juge unique, au commencement, de la valeur des enseignements. — De l'hérésie et de la tradition. — Besoins et tendances diverses du génie gréco-oriental et du génie romain dans l'Église. — La germination des systèmes gnostiques. — Traits généraux de ces systèmes, éléments dont ils se composent. — Prétention des nouveaux docteurs à unir en une synthèse définitive les philosophies et les religions et à donner la formule suprême de la vérité religieuse. — Rapports de la gnose avec le judaïsme et le christianisme. — Efforts des docteurs gnostiques pour absorber le christianisme. — Luttes au sein des Églises. — Résistance passive du bon sens et de la conscience pratique des fidèles. — Excommunication de Valentin, de Cerdon et de Marcion. — Sectes judaïsantes, Ébionites, Nazaréens, Elkésaïtes. — La foi au merveilleux, aux prophéties et aux révélations. — Influences féminines. — Le Montanisme. — Progrès de la hiérarchie ecclésiastique.

La majorité des fidèles, au premier siècle, se souciait peu de science et de controverses métaphysiques. La philosophie était restée ou étrangère ou suspecte aux fondateurs des Églises. Leurs premières recrues, trouvées sur le seuil des synagogues ou dans les couches profondes et obscures de la société païenne, n'avaient ni la culture, ni la force d'esprit, ni les loisirs qu'exigent les hautes spéculations ! Le *credo* était

simple, enseigné avec autorité. Il ouvrait au delà de la vie terrestre de nouveaux horizons, et inspirait le mépris de la mort en fixant sur le règne de Dieu et la vie future les espérances communes.

Cependant une religion qui aspire à se constituer ne peut demeurer dans le vague des extases spirituelles et des espoirs transcendants.

Le germe des croyances et des dogmes du christianisme était, si l'on veut, déposé dans l'enseignement du divin Maître : mais il fallait le développer et le mûrir, l'enfermer en un corps de doctrine, fournir à toutes les questions auxquelles on n'échappe jamais absolument sur le sens de la vie, sur la nature de l'homme et celle de Dieu, sur les rapports de Dieu et du monde, des réponses précises et bien liées où l'on ne pût se méprendre et qui servissent de règle aux croyances des fidèles. Une religion digne de ce nom et qui prétend n'être pas seulement une institution nationale, ou une secte, mais la religion universelle, doit être la science souveraine et immuable des choses divines et humaines. Ainsi l'entendaient les premiers docteurs qui, sortis des écoles philosophiques, travaillèrent les premiers à l'élaboration du dogme.

Le polythéisme gréco-romain avait peut-être par quelques-unes de ses cérémonies satisfait l'imagination ; par d'autres il la troublait ou la souillait. Mais il était muet sur les grands problèmes naturels qui sont, à un moment donné, le souci de toutes les âmes et la constante sollicitude des plus élevées. Et quel chaos parmi les superstitions populaires ! Pendant qu'à Rome et en Italie la religion gardait une sorte de dignité extérieure et de gravité froide, c'était, dans nombre

de villes d'Asie Mineure et de Syrie, une bacchanale éhontée et des scènes de foire. Des prêtres ambulants, dansant comme des convulsionnaires, se donnant publiquement la discipline, ou se tailladant les bras, disant la bonne aventure, et mendiant impudemment, ressemblaient à des saltimbanques avinés, et inspiraient le dégoût aux honnêtes gens [1]. Il semblait aux yeux de ceux-ci que la religion, en vieillissant, se fût efféminée. Les Déesses remplaçaient les Dieux. La grande mère, la déesse Syrienne et plusieurs autres divinités femelles régnaient en Orient. Plutarque et Apulée accordaient à Isis la primauté céleste, l'appelaient reine du ciel, mère de la béatitude, inspiratrice des pensées pures, gardienne des portes du salut et des clefs des enfers et adressaient à cette personnification de la force et de la vie universelle qu'adorait leur imagination de dévotes prières [2]. Les sentiments religieux se donnaient carrière comme ils pouvaient.

La philosophie avait-elle suffisamment comblé la lacune des religions populaire? Nous ne voulons pas être plus sévère pour elle que les docteurs chrétiens de la tradition de saint Justin, d'Athénagore, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de saint Augustin.

La philosophie avait fait une œuvre utile : elle avait éclairé, soutenu, raffermi, nombre d'esprits ; mais elle n'était pas à la mesure des humbles. Elle ne pouvait

1. Apulée, *Métamorph.*, VIII, 28-34 ; Plutarque, *De Superstitione*, § 3 ; Lucien, *De Saltat.*, 17 ; Arnob., *Adv. gent.*, IV, 35 ; Lactant., *De fals. relig.*, I, 21 ; cf. Alfred Maury, *Religions de la Grèce ant.*, t. III, p. 93 et suiv.

2. Apul., *Métamorph.*, XI, 5 ; Plutarch., *De Iside et Osiride*, § 1-3 ; cf. Alfred Maury, *Religions de la Grèce ant.*, t. III, p. 280 et suiv.

s'abaisser au niveau des ignorants, qui sont le plus grand nombre, et ceux-ci ne pouvaient monter jusqu'à ses enseignements abstraits ni se retrouver dans ses labyrinthes. Et puis les philosophes étaient-ils tous d'accord entre eux sur les points les plus importants ? Il s'en fallait bien. La divergence des opinions et des doctrines philosophiques était un lieu commun des sceptiques. La raison abandonnée à elle seule paraissait plus diviser qu'unir les intelligences. Elle fournissait des arguments vraisemblables aux thèses opposées et, en dernière analyse, nourrissait les disputes. Dans leur désespoir de la pure raison et de ses œuvres fragiles, on voyait les philosophes du temps, Apulée et Maxime de Tyr, faire appel aux élans du sentiment, à l'imagination, aux mythes et aux croyances populaires, célébrer Homère et Hésiode comme les maîtres de la vérité théologique, compliquer et, suivant quelques-uns, affaiblir leurs démonstrations d'interprétations allégoriques.

D'autres, railleurs à outrance, satiriques sans élévation et gouailleurs sans gaieté, déclaraient que toute religion est duperie, que nulle philosophie ne vaut seulement une heure de peine, érigeaient la moquerie en méthode et proposaient au monde fatigué l'oreiller du doute universel.

Le doute peut être un jeu d'esprit, une gageure contre le sens commun, une préparation à la science ou à la foi. Mais alors même qu'il a la forme et le sérieux d'un système, le doute est chose d'école et risque peu de devenir un mal social, parce qu'il est un dissolvant et non un principe d'union. Lucien dans son universelle et perçante critique des sectes philoso-

phiques et religieuses où il n'épargnait pas les chrétiens, travailla pour ceux-ci sans s'en douter. En ruinant toutes les doctrines savantes et toutes les croyances populaires, il déblayait le terrain où le christianisme pût bâtir ; et, des deux parties dont se compose toute doctrine, à savoir la réfutation des opinions régnantes et l'exposition de ce qu'on doit croire, il accomplissait la première, de façon même à satisfaire les docteurs les plus difficiles de l'Église. Il était à lui seul plus âpre et plus mordant qu'eux tous contre les religions populaires, plus sévère que plusieurs d'entre eux pour les constructions philosophiques, et sa polémique pouvait être plus efficace, étant moins suspecte de parti pris et d'arrière-pensées dogmatiques, et venant du camp même des païens.

Mais la société chrétienne ne pouvait vivre de négations. Le court et simple enseignement de la première heure, bon peut-être pour les petits cercles de l'âge apostolique, ne suffisait pas aux nouveaux éléments entrés dans l'Église. Au second siècle naquit la théologie chrétienne proprement dite.

Il s'agissait de constituer le dogme, car il n'était pas tombé du ciel avec les formules précises et les définitions arrêtées, qui, si elles n'enchaînent pas la curiosité, la circonscrivent du moins et peuvent la satisfaire en partie. Il y avait bien plus déjà dans l'Évangile selon saint Jean que dans les trois autres. Mais là-même tout était-il dit et de façon à finir, ou à décourager les recherches ? Et comment devait-on entendre ce qu'on y trouvait ? La porte aux spéculations transcendantes était plutôt ouverte que fermée par l'auteur de cet écrit capital. Pour beaucoup c'était

le dernier mot de la théologie nouvelle, pour quelques-uns seulement le premier ; pour tous il avait besoin d'explications et d'éclaircissements. Que portait-il et que contenait-il en soi ? Il ne pouvait se faire que cela ne fût cherché et qu'on n'essayât de le dire. Or, nulle autorité souveraine et généralement reconnue dans l'Église n'existait encore au second siècle pour définir et promulguer le dogme, le rédiger en articles et l'imposer à la foi commune. L'Église chrétienne, partout répandue mais partout suspecte, n'était pas une monarchie mais une fédération. Ses adhérents formaient des groupes nombreux mais qui n'entretenaient entre eux que de rares et difficiles relations. Nul pouvoir n'avait étendu le niveau sur les consciences et ne mesurait le champ des méditations théologiques, et des enseignements spirituels. La foi, qui souffle où elle veut, faisait sortir çà et là des hommes de bonne volonté, qui sans délégation de personne et sans mot d'ordre, n'obéissant qu'à cette impulsion intérieure qu'éprouvent ceux qui ne doutent pas de posséder toute la vérité, faisaient œuvre de propagande, et continuaient, selon leur propre inspiration, le libre apostolat des premiers disciples[1]. S'ils étaient d'esprit inculte, ils disaient leurs pieuses espérances, racontaient Jésus mort et ressuscité après une carrière de prodiges qui attestaient sa mission divine, et son retour prochain et les récompenses réservées au delà de la vie mortelle à ceux qui savent tout quitter pour croire en lui et l'aimer. Ils disaient leur propre histoire, et comment ils avaient cru et ce qu'ils avaient

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 37.

déjà reçu du Ciel et ce qu'ils en attendaient, et comme la mort est douce et délectable à ceux que le Christ doit recueillir dans son immortalité. Cette prédication occulte, insaisissable, pénétrant partout, exercée par tous, était féconde sans doute. Le secret de l'étonnante multiplication des fidèles dans les deux premiers siècles est dans ce fait que chaque chrétien fut alors missionnaire et apôtre passionné, enseigna par l'exemple et la parole. De là aussi la colère des païens se plaignant que le foyer domestique fût assiégé par des hommes muets devant le père de famille ou le précepteur, mais intarissables avec les femmes et les enfants.

Ceux des chrétiens qui étaient d'esprit cultivé et avaient goûté aux lettres et à la philosophie, disputaient volontiers avec les juifs et les païens. Aux premiers, ils rappelaient Moïse et la première révélation dont il avait été l'interprète, alléguaient les prophètes, leurs menaces, leurs promesses, leurs prédictions. Aux seconds, ils opposaient les extravagances ou les infamies des cultes régnants, le vide où ils laissaient les âmes curieuses des choses divines, les variations et les contradictions des philosophes. Un Dieu descendu sur la terre n'avait rien d'étrange pour des hommes nourris dans le paganisme et les vieilles traditions des visites et des interventions de personnes célestes ici-bas.

Les chrétiens lettrés ne se contentaient pas de parler ; ils écrivaient : ils ne se bornaient pas à insinuer un enseignement clandestin ; ils tenaient école, si l'on peut dire, et dans leurs écrits s'adressaient à la conscience publique, à l'opinion, aux représentants de l'autorité. Or, les Apologistes, pour la plupart, n'appar-

tenaient pas à la hiérarchie ecclésiastique. Quadratus et Aristide qui, les premiers sous Hadrien, se portèrent les avocats de la cause chrétienne, étaient des volontaires de la foi. De même le Gétulius mentionné dans les actes de Symphorose et dont il est dit qu'il s'était consacré à l'explication de la doctrine nouvelle; de même Justin et Tatien son disciple, et Athénagore, et tant d'autres enseignaient sans mandat, sans jurer sur la parole d'aucun maître, et ne prétendaient relever que de l'Esprit-Saint, qui inspirait leur zèle. De même aussi Ignace et Polycarpe qui, au commencement et au milieu du second siècle, avaient exercé une sorte de maîtrise sur les âmes, l'un en Syrie et à Antioche, l'autre à Smyrne et dans toute l'Asie proconsulaire, n'avaient reçu d'autre investiture que le libre choix des communautés qui s'étaient rangées sous leur direction. Ils ne tiraient leur influence que de l'ancienneté de leur foi, de leur renom de courage et de dévouement. Mais comment et sur quoi prétendre qu'ils reconnussent quelque part une autorité de juridiction ou de doctrine ? Le christianisme avait été à l'origine un grand mouvement d'émancipation de la conscience humaine, l'affranchissement du joug des rites, du formalisme étroit et du sacerdoce hiérarchique. Les fidèles s'accordaient à ne reconnaître aux empereurs, officiellement appelés grands pontifes, aucune autorité sur le for intérieur. Ils ne songeaient pas encore à établir nulle part une dictature spirituelle, ni à créer un régulateur et un arbitre souverain des croyances communes. On avait vu, à l'âge apostolique, l'assemblée même de Jérusalem, expression légitime assurément des volontés des fidèles, accepter la va-

riété, consacrer la liberté, et ne pas briser l'union pour imposer l'unité.

Rien ne paraît avoir été plus confus, plus mêlé, plus incohérent que ce qu'on appelle la doctrine chrétienne au second siècle.

Dans le langage ecclésiastique, hérésie veut dire erreur ou déviation en matière de foi, c'est-à-dire que l'hérésie suppose la foi arrêtée précisément, le dogme rigoureusement défini. Les historiens de l'Église qui notent l'apparition de l'hérésie dès les temps apostoliques, prennent l'une ou l'autre de ces deux positions : ou bien ils affirment que le dogme a été révélé intégralement, qu'il est tout entier contenu dans l'enseignement du Christ, que les docteurs qui l'ont successivement exposé n'en ont été que les interprètes et les traducteurs passifs ; ou bien, par une application rétroactive, ajustant les opinions antérieures au niveau de règles trouvées, édictées et formulées postérieurement, les déclarent vraies ou fausses, orthodoxes ou hérétiques, selon qu'elles sont ou ne sont pas conformes à ces règles ou définitions qui ont une date positive dans l'histoire. Cette dernière manière de procéder est commode peut-être pour l'exposition didactique de la doctrine ; mais, outre qu'elle jette un injuste discrédit sur les personnages les plus sincères, les plus illustres et les mieux méritants de l'Église, en taxant d'insoumission et de révolte ceux qui ont usé légitimement et de la façon la plus utile pour tous de la liberté commune, elle fausse l'histoire en transportant à une époque un *criterium* de foi qui n'a été connu que beaucoup plus tard, et en faisant peser l'accusation d'erreur absolue sur des docteurs qui n'ont erré que relativement et

par comparaison avec des définitions qui n'étaient pas promulguées de leur temps. Quant à l'opinion de ceux qui prétendent que la doctrine chrétienne est tout entière et dans toutes ses parties contenue dans l'enseignement primitif, elle paraît peu d'accord avec la vérité des faits. Il n'y a guère de théologie proprement dite dans l'Évangile. La constitution du dogme est l'œuvre du temps : elle est le fruit du travail multiple et indépendant de plusieurs. Le dogme s'est formé peu à peu par assises superposées, comme un monument sort de terre et élève insensiblement ses étages, grâce aux labeurs accumulés de nombreux ouvriers. Jésus est, si l'on veut, l'invisible architecte qui dirige les forces individuelles. Mais les artisans de la doctrine prétendent tous être animés de son esprit. Ils travaillent isolément, sans entente ni concert : chacun choisit sa tâche et la conduit suivant son inspiration personnelle et son tour d'esprit, avec une pleine indépendance, sans être ni se croire lié par aucune autorité humaine. Il y a des points de dogme qui apparaissent à telle date, qu'on cherche vainement chez tel docteur, qu'un autre ébauche à peine, qu'un autre expliquera plus amplement. La raison individuelle interprète et élucide successivement : plus tard, la raison générale choisira et sanctionnera. L'orthodoxie s'établit peu à peu, non sans tâtonnements et variations. L'hérésie est partout au commencement, parce que, au commencement, tout est nouveau. Les judaïsants, ceux que saint Paul appelle faux frères et faux apôtres, sont infidèles et hérétiques à ses yeux. Lui-même est infidèle et hérétique aux yeux des chrétiens de la synagogue. L'hérésie n'est, à ce moment, qu'une opinion acceptée par les

uns et répudiée par les autres. Tant qu'une opinion n'a été, par l'assentiment unanime, formel ou tacite, établie comme la seule vraie et posée comme une base immobile, on ne peut distinguer ce qui est orthodoxe de ce qui ne l'est pas. Qui pourrait le déterminer? Il n'y a pas dans l'Église, en dehors du maître idéal, un chef unique qui puisse porter des lois valables pour toute la communauté, et dont la juridiction reconnue s'étende sur toutes les sociétés de fidèles. Ces sociétés, d'autre part, dont les réunions sont surveillées, et non sans péril jusqu'à Constantin, ne forment que des synodes locaux et particuliers et ne possèdent, par conséquent, qu'une autorité précaire et limitée. Partout donc où les docteurs chrétiens tiennent école, enseignent par la parole ou par la plume, ils agissent avec une pleine indépendance, sans avoir d'autre juge que leur conscience et leurs auditeurs.

Quant à distinguer dans l'histoire de la doctrine chrétienne une tradition antérieure à l'enseignement positif des Pères et des docteurs, indépendante de cet enseignement et devant servir de règle pour la juger, nous ignorons où l'on trouve cette tradition et quels documents on peut alléguer pour affirmer son existence. Si l'on entend par cette tradition une certaine sagesse anonyme et impersonnelle, le bon sens collectif et la raison générale qui, avant même les grands conciles, jugeait, triait, admettait ou éliminait les œuvres de la raison individuelle, ceci est fort acceptable. La droiture de sens et la juste appréciation des légitimes besoins de l'âme humaine et de ce qui peut les satisfaire n'ont pas manqué à l'Église. Dans l'Église, comme ailleurs, le temps et la raison commune ont décidé du

bon et du mauvais. Si l'on entend par cette tradition une croyance commune transmise de vive voix, se perpétuant à travers les âges et se conservant comme un dépôt : de pareilles croyances sont en général vagues, insaisissables et susceptibles d'altération. Telle fut, en Israël, l'idée monothéiste, qui, à plusieurs reprises, selon les diverses influences que les Juifs eurent à subir, paraît s'être singulièrement obscurcie. Encore si l'idée du Dieu unique, du Dieu vivant, peut être l'objet d'une tradition nationale, c'est à cause de sa clarté et de son caractère concret en quelque sorte. Il n'en va pas de même d'une métaphysique subtile, hérissée de définitions et de distinctions abstraites, où le sens d'un mot et sa place sont choses essentielles, et qui ne peut, de sa nature, revêtir une forme populaire. La tradition put transmettre, avec l'idée monothéiste déjà consacrée depuis longues années parmi les Juifs, quelques souvenirs de la personne de Jésus, quelques faits et quelques paroles mémorables qui avaient frappé le plus vivement les disciples. L'imagination, créatrice ordinaire des légendes, fit en cela son œuvre habituelle. Mais il y a loin de la légende du Christ, telle qu'elle apparaît à peu près dans les récits des *Synoptiques*, au symbole de la foi chrétienne. Ce symbole, bien qu'il tienne en peu de lignes, est le résumé de longues spéculations et de laborieuses controverses. Quand on le rédigea, ses traits divers étaient épars dans les livres des docteurs, mais on sait qu'il ne fut pas achevé en une fois, et que ses rédacteurs, même à Nicée, ne réunirent pas l'assentiment de tous et ne finirent pas les disputes.

La foi chrétienne était sans doute un lien fort étroit

parmi la diversité des peuples qui formaient l'unité artificielle de l'empire romain. Mais cette foi n'avait pas aboli des différences qui tenaient au climat, à la race, aux plus anciennes traditions. Le christianisme, au contraire, prit la teinte, si l'on peut dire, du génie de chaque pays où il pénétra. L'Église de Rome eut de bonne heure l'esprit formaliste, le sens de la règle, de la discipline, de l'ordre hiérarchique et administratif, l'instinct du gouvernement. Les chrétiens de sang et de langue hellénique se tournèrent plus volontiers vers les spéculations, les curiosités du raisonnement, les subtiles controverses. Les Églises d'Asie participèrent de l'exaltation de sentiment et d'imagination, du goût des allégories, des abstractions réalisées et des étranges synthèses qui étaient comme endémiques en Orient. Rome profane avait reçu de la Grèce sa philosophie en quelque sorte toute faite. Elle lui avait rendu le service de la dégager de ses voiles, d'abréger ou de résumer ce qui lui semblait un long bavardage, et de la promulguer avec autorité. L'Église latine reçut de même sa métaphysique de la Grèce. Le dogme chrétien est un fruit du génie grec. Sans parler des Grecs Ignace et Polycarpe qui, au commencement et au milieu du second siècle, sont plutôt des administrateurs ecclésiastiques, des gardiens des âmes et des défenseurs de l'unité chrétienne, que des théologiens, les Grecs Justin, Athénagore, Théophile d'Antioche et les autres docteurs contemporains, plus ou moins sympathiques à la culture hellénique, font pénétrer la science au sein de la doctrine chrétienne, entreprennent de l'exposer avec plus de précision, et fondent, on peut le dire, la philosophie chrétienne, que les docteurs d'Alexandrie,

Clément et Origène, développeront plus largement au troisième siècle.

On en peut trouver les premières assises dans la théorie du *Logos* ou verbe divin, ébauchée dans le préambule de l'Évangile selon saint Jean, écrit vraisemblablement dans les dernières années du premier siècle ou au commencement du second.

En face de ces docteurs, considérés plus tard comme les vrais interprètes de l'enseignement apostolique, et les traducteurs autorisés du dogme, et dans l'œuvre desquels apparaissent en effet, avec un incontestable esprit de sagesse et de mesure, quelques linéaments de l'édifice qu'élevèrent les Pères de Nicée, d'autres Grecs orientaux, moins soucieux de l'histoire évangélique et de sa vertu morale et populaire, d'un génie spéculatif plus hardi, plus subtil, et par certains côtés plus profond, entreprenaient de marier ensemble le paganisme oriental et le christianisme, et, au milieu de l'étrange fermentation d'idées de cette époque, édifiaient une métaphysique religieuse qu'ils prétendaient chrétienne, bien qu'elle s'élevât plutôt encore sur les confins que dans les entrailles mêmes du christianisme. Nous voulons parler de ce qu'on appelle en général le gnosticisme, broussaille de systèmes, si l'on peut dire, formés d'éléments très-divers où le judaïsme et le christianisme, la philosophie grecque et les spéculations de Philon, les religions de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse et de la Haute-Asie paraissent mêlés.

Le polythéisme gréco-romain divinisait la nature et proposait l'adoration de la vie dans toutes ses manifestations. Cependant l'idée dualiste en faisait le fond, aussi bien que de toutes les philosophies profanes.

Platon avait fortement marqué la distinction du monde invisible et du monde visible et réalisé, sous le nom d'*idées*, les formes intelligibles, types et modèles des réalités sensibles. Aristote avait séparé par un abîme les choses mobiles du souverain moteur immobile. Ces deux philosophes avaient posé le Dieu suprême au-dessus et en dehors des conditions de la matière et presque de l'être. D'autre part, les conceptions religieuses de l'Égypte, et surtout celles de la Perse, consistaient dans la distinction de deux séries de pouvoirs angéliques et démoniaques, ouvriers du bien et du mal, dont les chefs étaient, chacun dans sa sphère, le principe de la lumière et de la béatitude, et le principe des ténèbres, de la corruption et de la misère. Enfin, dans le Haut-Orient, le mouvement de la vie terrestre et les incessantes transformations des créatures étaient considérés comme un mal. Le bouddhisme enseignait que la vie et l'action sont choses mauvaises, et que l'idéal du bonheur où le sage doive tendre et qu'il puisse rêver, c'est l'anéantissement, l'extinction de toute activité, le repos éternel et l'immobilité absolue.

Toutes ces idées se retrouvent plus ou moins dans la variété des systèmes gnostiques.

La doctrine gnostique repose sur la distinction de deux mondes, le monde divin et le monde terrestre. Le monde divin, le Plérome, comme ils l'appelèrent de bonne heure, est l'ensemble des manifestations intérieures de Dieu ; c'est un chœur, ou mieux une échelle de puissances ordonnées dans une hiérarchie plus ou moins savante et compliquée.

Au sommet, dans la pure lumière, le chef du chœur, l'être premier, indéterminé, innomable, le grand

Dieu, abîme et silence ; au-dessous, s'en détachant comme les rameaux de la tige ou s'en écoulant comme l'eau de la source, ou en rayonnant comme la lumière du foyer, une série de puissances inférieures ou Æons, la Raison, la Vérité, le Verbe, l'Intelligence, la Vie, Jéhovah, la Sagesse, sortant les uns des autres par voie d'émanation, soit isolément, soit par couples ou Sizygies, pour former ensuite des cercles de huit puissances ou Ogdoades, jusqu'à ce que, d'évolution en évolution et de chute en chute, on arrive à la puissance inférieure qui est au plus bas degré de l'échelle, dépendante en partie, et par son origine, de l'être premier, en partie indépendante de lui par suite de son éloignement ; puissance mêlée au monde qu'elle agite et gouverne, soit selon les vues et les desseins de Dieu, soit dans un esprit hostile et jaloux. Satan, selon quelques-uns, est le chef de ces esprits subalternes qui captivent les âmes et les retiennent ici-bas dans les chaînes des basses passions.

Les âmes qui habitent ce monde terrestre, fils de la faiblesse, de la corruption et de la douleur, sont, les unes, participant de l'esprit, curieuses de la vie d'en haut et aspirant à y rentrer, les autres pétries de matière et portées vers les choses d'en bas ; d'autres participent à la fois et en proportions variables de l'esprit et de la matière ; elles flottent par conséquent entre le monde supérieur, qui ne leur est pas fermé, et le monde inférieur, avec lequel elles ont de l'affinité. Les premières sont pures par essence et incorruptibles, élues pour ainsi dire par le grand Dieu et hors des prises de Satan. Les dernières ne peuvent s'élever ni sortir de ses mains pour s'approcher du Plérome. L'action et

l'effort font peu. Nul être ne change sa nature : or c'est sa nature qui assigne à chaque être sa place et marque son lot. Les hommes, par nature, sont tournés vers le bien ou vers le mal, selon que l'esprit ou la matière domine en eux. Tout est pur pour les purs : les œuvres en soi sont indifférentes. Le Sauveur n'a racheté personne, il n'a changé personne ; il a réuni seulement en une Église les esprits isolés jusqu'alors, dispersés et se cherchant vainement ici-bas.

On peut discerner, dans les traits généraux de la doctrine gnostique, les divers éléments empruntés aux diverses conceptions religieuses et philosophiques que nous avons marquées ci-dessus. Lès membres les plus humbles du Plérome qui s'en sont détachés, et par une série de chutes sont tombés dans la confusion de la matière et dans le chaos de la vie terrestre, qu'ils gouvernent ou dont ils inspirent les hôtes humains, répondent aux divinités du polythéisme gréco-romain. L'analogie est frappante aussi entre la région lumineuse d'où sont sortis, par des dégradations successives, les esprits supérieurs jusqu'aux espèces corporelles dans la doctrine bouddhiste, et les divers degrés d'æons du Plérome. De même, le dégagement des conditions de la vie et l'affranchissement de la matière apparaissent, dans l'un et l'autre système, comme les moyens de la parfaite félicité. D'un autre côté, la conception Zende des deux principes et des deux séries de puissances opposées a son analogie dans la conception gnostique du grand Dieu chef du Plérome et du Démiurge. La hiérarchie des puissances divines des systèmes gnostiques, la distinction du monde supérieur et du monde inférieur, la division des âmes en pneumatiques, psy-

chiques et matérielles, l'idée que le grand Dieu ne s'est pas abaissé à la condition humiliante d'auteur et d'ordonnateur de la matière, ces traits et quelques autres pourraient être facilement rapprochés de plusieurs conceptions des philosophies platonicienne et péripatéticienne.

Mais en quoi la doctrine gnostique se rapprochait-elle des doctrines juive et chrétienne ?

De la religion juive, en ce que le Dieu des Juifs, Adonaï, Elohim, ou Jéhovah, a sa place dans un des degrés inférieurs du Plérome : les uns, parmi les sectaires, le considérent comme un dieu méchant et ennemi du grand Dieu ; les autres comme son serviteur et son délégué dans l'humble fonction du gouvernement des choses terrestres ; tous comme une puissance subalterne ; et par conséquent la loi juive, qui est son œuvre et sa révélation, comme une chose temporaire et transitoire, décidément mauvaise en soi, ou tout au moins inférieure et sans vertu par elle-même, et seulement capable de servir de préparation à la révélation supérieure, dont les gnostiques se prétendaient les organes et les interprètes privilégiés.

De la religion chrétienne, en ce que le Christ était, lui aussi, un révélateur de second ordre, quoique fort élevé au-dessus du Dieu des Juifs.

Les gnostiques, du reste, ne voulaient pas seulement former une synthèse des divers systèmes philosophiques ou religieux qui avaient paru, en leur superposant la dernière venue des religions dont l'Orient eût été le berceau. Ils prétendaient enseigner un système parfait, fonder la religion pure et absolue, donner enfin la formule suprême et achevée du christianisme. Saint

Paul avait parlé parfois du lait qui convient aux enfants et de la viande solide dont il faut nourrir les hommes faits, entendant distinguer par là les vérités humbles et pratiques et les vérités plus hautes et plus difficiles à saisir qui sont l'aliment des esprits plus forts et, si l'on peut dire, des initiés. Origène, plus tard, reviendra sur cette distinction de l'enseignement populaire et de la doctrine ésotérique. La gnose, bien avant l'exégèse d'Origène, est, dans la pensée de ses docteurs, la solide nourriture des intelligences dégagées de la matière, la religion des parfaits ; en un mot, un christianisme transcendant.

Parmi les gnostiques, les uns étaient à peine imprégnés de christianisme ; les autres, comme Marcion, étaient plus intimement pénétrés de la doctrine nouvelle ; et de même, les uns étaient plus sympathiques à la loi juive ; les autres, plus hostiles, estimaient que le Christ était descendu des cimes du Plérome pour détrôner le Dieu des Juifs, pour abolir la loi, non pour l'achever. Tous les gnostiques étaient d'accord pour soutenir que le Dieu des Juifs était une divinité inférieure et d'ordre subalterne, et que la loi qu'il avait révélée était insuffisante. Tous aussi distinguaient le Christ, le nouveau révélateur, de Jésus. Le Christ avait eu pour mission d'initier les hommes au Dieu caché, d'éclairer leur aveuglement, de dissiper leur ignorance, de les affranchir des liens de la matière, et d'unir ensemble les âmes purifiées. Mais le Fils du Ciel ne s'était pas uni réellement à un corps mortel, car la contagion de la matière répugnait à son essence. L'incarnation du Christ en Jésus n'avait été qu'apparente ou temporaire. Un moment seulement, la per-

sonne de Jésus avait eu pour hôte le Christ, lors du baptême du Jourdain. Plus tard, le Fils de l'homme seul avait souffert, seul avait été crucifié. C'était seulement l'ombre de Dieu que les Juifs avaient saisie, maltraitée et fait mettre à mort par les Romains. De sa nature, le Christ était insaisissable et impassible. Comment l'Éternel pouvait-il mourir et ressusciter?

De bonne heure, la métaphysique gnostique troubla les imaginations. La doctrine était née près de la Palestine, au milieu des populations ardentes et mobiles de la Syrie, sur une terre féconde en contrastes, où l'ascétisme immodéré coudoyait l'extrême relâchement. Elle se répandit de proche en proche, pénétra en Égypte, s'acclimata à Alexandrie, gagna jusqu'à Rome. Le grand nombre des docteurs gnostiques mentionnés par les polémistes ecclésiastiques et cités dans les catalogues d'hérésies prouve assez l'activité de la propagande et l'étendue du mal. Le torrent des nouvelles spéculations philosophiques, dans la première moitié du second siècle, menaça de submerger l'Église, de corrompre ou de faire étrangement dévier le simple enseignement transmis par les premiers apôtres.

Il y avait, en effet, plus d'une séduction dans les nouveautés des Basilide, des Valentin et des Marcion. Leur entreprise répondait d'abord au besoin, non encore pleinement satisfait, de l'unité doctrinale. Plusieurs esprits nourris dans la philosophie, cherchaient le christianisme, sans trouver rien qui les contentât. L'Incarnation et la Résurrection étaient choses qui répugnaient à beaucoup ou paraissaient sans lien. Or, chaque système gnostique était un tout complet, et quelques-uns ne manquaient ni de profondeur ni de

puissance. La gnose charmait les intelligences éprises des hautes méditations. Elle pouvait paraître aux philosophes d'esprit très-ouvert le dernier mot de la philosophie. Elle effaçait à demi le dogme de l'Incarnation, et tout à fait celui de la Résurrection, et par là, ne semblait pas demander à la raison de trop grands sacrifices. Enfin, elle fournissait une solution spécieuse à d'inquiétants problèmes qui, de tous temps, ont agité les âmes religieuses et les tourmentaient alors plus que jamais. D'où vient le monde, cette œuvre si mêlée où la douleur, le mal et l'iniquité ont une si grande place? Comment croire qu'il ait été produit par un être tout-puissant et tout bon? Il est le séjour du désordre. Les justes y sont persécutés; la violence s'y donne libre carrière et triomphe. La corruption y déborde. Ne semble-t-il pas qu'il soit l'œuvre d'un Dieu en délire, et le royaume d'esprits jaloux et malfaisants? Aux bons, aux spirituels, la chair est pesante, la vie terrestre paraît un châtiment et un exil, et du fond de leurs âmes s'élève cette prière secrète : « Qui brisera ma chaîne, qui me délivrera de ce corps de mort et me fera jouir enfin de la liberté pure des enfants de Dieu? » A ces questions, à ces gémissements intérieurs, à ces élans qui partaient de cœurs vraiment saints et chrétiens, le gnosticisme répondait d'une façon spécieuse encore une fois, et par là il captivait nombre d'âmes chrétiennes et détachées du monde.

Il répondait aussi à ceux que troublaient les apparentes contradictions de l'ancien et du nouveau Testament, à ceux qui alléguaient la nature si diverse des deux enseignements et des deux lois, l'opposition du Dieu *juste* et du Dieu *bon*, du Dieu sévère et du Dieu de

miséricorde, la discordance si frappante entre la loi de fer de Moïse : œil pour œil, dent pour dent, et la loi d'amour, les préceptes de patience, de mansuétude et de pardon mutuel que le Christ avait répandus parmi les hommes.

Enfin, la doctrine gnostique semblait donner une nouvelle clef de l'histoire religieuse de l'humanité et répondre encore à cette autre question : Pourquoi la doctrine du salut a-t-elle paru si tard ? La gnose est une et éternelle comme la vérité ; mais les âmes humaines sont différentes et inégalement pures. La matière se porte spontanément vers la matière et s'y unit ; l'esprit tend naturellement au suprême foyer de l'esprit. Or, les religions basses et populaires sont accommodées à l'essence des âmes mêlées de matière. Le christianisme parfait et achevé a toujours eu quelques disciples : c'est la croyance naturelle des âmes où domine l'esprit ; c'est la large voie du détachement et du retour au sein du grand Dieu.

Voilà sans doute les raisons du succès incontestable de la propagande gnostique dans le cours du deuxième siècle. Cette doctrine, loin de heurter la raison philosophique, paraissait s'y ajuster ; et, d'autre part, elle enchantait les âmes pures en leur proposant un idéal d'affranchissement. Il est permis de croire que les écrivains postérieurs qui ont accusé les gnostiques d'imposer à leurs adeptes la nécessité d'épouvantables débauches en forme d'initiation, ou pour payer en quelque sorte une dette aux mauvais génies, princes de ce monde, n'ont pas compris certaines formules, ou, dans l'ardeur de la polémique, ont calomnié leurs adversaires. On conçoit mal que l'immoralité ait jamais

pu être élevée à la dignité de prescriptions religieuses. Tout au plus, peut-on dire que le principe de l'indifférence des actes professé par la plupart des gnostiques, et cette idée que, pour dégager l'âme, il faut mater et dompter le corps, ont pu conduire à certains excès individuels qu'il serait sans doute injuste de mettre à la charge de la doctrine. Au reste, bien des courants traversaient les sectes gnostiques. L'enseignement qu'elles répandaient n'était pas partout le même. Au sein de ces spéculations à outrance, les idées se heurtaient singulièrement et l'accord était loin de régner. Basilide enseignait que, dans les temps de persécution, il était permis aux fidèles d'abjurer sans scrupule. Les disciples de Marcion, au contraire, couraient au martyre comme des hommes altérés courent aux sources fraîches. La mort était pour eux la voie sûre de la purification et de la liberté. Les uns enseignaient qu'il n'y a nul mal à céder à ses passions, et que vice et vertu sont des mots et des distinctions vaines ; d'autres professaient la morale la plus austère et la pureté angélique.

Dès le règne d'Hadrien la prédication gnostique agita et divisa singulièrement l'Église. En Syrie, en Égypte, à Alexandrie, à Rome, Basilide et Saturnin rencontrèrent de bonne heure de zélés partisans et d'ardents adversaires : les enseignements de Cerdon, de Marcion, de Bardesane, remuèrent profondément les âmes au milieu et dans la seconde moitié du second siècle.

De tous ces chefs d'école nous ne savons rien que par leurs adversaires. Leurs ouvrages ont péri et aucun de leurs apologistes n'est venu jusqu'à nous. Il ne reste que les réfutations et les traités polémiques qu'ils

ont suscités. Or, les pièces de cette nature ne sont pas de celles auxquelles on puisse se fier aveuglément pour connaître le caractère personnel et les opinions de ceux contre lesquelles elles sont dirigées. Cela est vrai en thèse générale, mais surtout en matière religieuse. Nulle part en effet la passion n'est plus vive et plus emportée. Les réfutations ecclésiastiques de tous les temps, on le sait, ressemblent trop souvent à des pamphlets ou à des satires. Les invectives y tiennent lieu de raisons. De plus, dans les premiers temps de l'Église, où la passion naissait de la profondeur même de la foi, la polémique prenait aisément le ton de l'acrimonie et de la violence. A cette même époque on n'avait nulle idée de ce que nous appelons scrupule littéraire ou probité scientifique et pour les besoins d'une cause sainte et plus chère que la vie, on fabriquait largement et sans hésiter des documents apocryphes. Enfin, quand, à ces traits généraux qui commandent dans l'appréciation des hommes et des choses la réserve et le doute, on ajoute que sur les points en question les polémistes s'appellent Irénée, Tertullien et Épiphane, que tous trois manquent également et absolument de critique, que les fables et les plus étranges imaginations abondent dans Irénée et dans Épiphane, que Tertullien est un rhéteur chauffé au soleil d'Afrique, d'une éloquence parfois incomparable, mais d'une ardeur pleine d'intempérance, irritable à l'excès et fertile en outrages contre ses adversaires ; on hésite encore plus à recevoir tout ce qu'ils disent au sujet de personnages dont ils ont voulu inspirer le mépris et d'opinions qu'ils ont encore plus condamnées que réfutées.

Cependant l'animation même de ces polémiques et leur durée, et nombre de traits épars dans les documents en question, si douteux qu'ils doivent paraître à un historien uniquement préoccupé de la vérité pure, prouvent l'importance extrême du mouvement gnostique, le danger considérable qu'il fit courir à l'Église au second siècle, et que les chefs divers de cette école à mille têtes, Valentin, Marcion, Bardesane, étaient des esprits sans mesure peut-être, mais de haute valeur relative, qu'ils étaient en même temps des hommes sérieux, sincères, dévoués eux aussi avec une vive passion aux opinions qu'ils entreprenaient de propager. Ils portèrent le poids d'une double haine, celle des chrétiens qui les repoussaient et les détestaient plus encore sans doute qu'ils ne détestaient les païens, et celle des païens qui les considéraient apparemment comme la lie de cette société impie et sacrilége qu'ils poursuivaient partout [1].

Les écrivains ecclésiastiques contemporains et postérieurs ont flétri leur mémoire. Nous n'avons ni les moyens, ni le dessein, ni le goût de la relever. Mais il nous est permis de supposer leur bonne foi, et il nous paraît que pour bien juger, non pas précisément la valeur de leur doctrine, mais la place qu'elle occupe dans l'histoire du christianisme du second siècle, il importe de bien comprendre l'état des choses au moment où ils la produisirent et l'enseignèrent.

Tous les gnostiques n'avaient pas un égal respect sans doute pour l'Évangile et les explications que les

1 Cette communauté de misère et de haine, Marcion l'a rappelée par l'expression touchante dont il se désignait, lui et ses disciples : συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι.

apôtres et les premiers disciples en avaient données Dans les constructions théologiques et cosmologiques de plusieurs d'entre eux, les principes proprement chrétiens n'avaient qu'une place relativement petite. Mais quelques-uns, comme **Marcion, Tatien, Bardesane**, s'étaient proposé d'achever le christianisme et d'en donner la formule définitive et parfaite. Ils connaissaient à fond les livres saints, alléguaient les écrits des apôtres. Marcion faisait grand cas et grand usage des lettres de saint Paul, et bien qu'il n'accordât pas à toutes la même autorité et fît un choix parmi elles, il prétendait continuer et élargir l'enseignement que l'apôtre des Gentils avait ébauché. Les docteurs attachés à l'ancre de la tradition, d'esprit mieux réglé et comprenant mieux assurément le sens profond et pratique de la doctrine de Jésus, combattaient vivement cette métaphysique audacieuse, accusaient ces maîtres d'introduire des nouveautés périlleuses que les premiers maîtres de la foi n'avaient pas connues ou dont ils avaient réprouvé l'essai, de corrompre la simplicité de l'enseignement primitif par un mélange adultère de subtilités profanes, d'inventer des prophéties, de séduire les faibles par leurs prestiges, de troubler les imaginations par un idéal de perfection chimérique ou par des pratiques mystérieuses. Devant ces critiques et d'autres semblables les docteurs gnostiques ne restaient pas muets certainement. Des deux côtés on échangeait des arguments et des textes sacrés sans se convaincre beaucoup, comme il arrive.

De fait, l'enseignement gnostique fit brèche dans les diverses communautés chrétiennes, où il avait pied et où il s'était introduit par une propagande secrète.

Entre les gnostiques et les docteurs qui au nom de la tradition apostolique mieux comprise, attaquaient leurs témérités spéculatives ou leurs singularités rituelles et morales, la grosse masse des fidèles, faite pour suivre et non pour guider, n'hésita pas et se détourna des premiers. Beaucoup cependant dans cette multitude, en dehors de ceux qui s'étaient laissé entraîner et se glorifiaient du titre de *spirituels*, devaient être troublés, hésitants, anxieux, et au milieu de ces déchirements et de ces vifs débats se demandaient peut-être où étaient la foi et la vérité. Contre les gnostiques, Agrippa Castor et les autres faisaient appel à la tradition : Basilide et Valentin l'invoquaient à leur tour. Le premier se donnait pour le disciple de Glaucias, interprète de saint Pierre[1], le second jurait sur la parole d'un disciple de saint Paul du nom de Théodas[2]. On leur opposait les discours du Seigneur et des paroles gardées par la tradition et consignées dans les livres saints. Ils répondaient en alléguant aussi des discours du Sauveur empruntés à sa vie intime, que Mathias qui les tenait de sa bouche leur avait, disaient-ils, communiqués[3]. Ainsi ils répondaient aux textes sacrés par d'autres textes auxquels le caractère secret semblait ajouter une plus pénétrante autorité. On les combattait par les Évangiles ; ils se faisaient forts aussi de s'appuyer sur l'Évangile et opposaient à leurs adversaires soit l'Évangile de saint Luc, soit celui de saint Jean, soit un autre évangile qu'ils prétendaient plus pur et

1. Clemens Alex. *Strom.*, p. 375. — Théodoret, *Hæret. fabul.*, I, 2. — Euseb., *Hist. Eccl.*, IV, 7. — *Philosophumena*, VII, passim.
2. Matter, *Hist. crit. du gnosticisme*, t. II, p. 108.
3. *Philosophum.*, VII, 1, 2°.

plus fidèle et qu'ils appelaient l'Évangile de la Vérité.

Ils excellaient à mettre en parallèle et en *antithèses* les enseignements de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, et pour celui-ci prenaient pleine liberté de l'expliquer et de le commenter, et savaient trouver aussi ou composer, pour le besoin de leur cause ou pour les plus avancés peut-être de leur Églises, des livres de révélations.

La vivacité de Tertullien dans ses traités polémiques contre Marcion, contre les Valentiniens et contre Hermogène, peut nous donner une idée de l'aigreur des disputes, du trouble des esprits et du choc des passions adverses. « Marcion a interdit le mariage : il est plus cruel que Pharaon l'égorgeur d'enfants ? Comment consent-il à borner ainsi les progrès et l'avenir de sa secte ! Marcion a imaginé deux Dieux inégaux, l'un juge cruel, qui préside aux combats, permet le mal et est le fauteur de l'injustice ; l'autre plein de mansuétude et de bonté. Ailleurs, lui et les autres semblables chefs d'école introduisent trois Dieux. On les peut compter sur ses doigts : c'est l'espace, le Démiurge et la matière, puissances indépendantes et coéternelles. D'autres les groupent et les étagent en généalogies sans fin. Tous ces impies détruisent la chair du Christ et ne veulent pas admettre que le Verbe ait vraiment revêtu l'humanité. Le fils de Dieu suivant eux n'a été le fils de l'homme que figurativement. »

Le grand reproche c'est que ce sont des novateurs, des contempteurs de la tradition. Leur doctrine est une doctrine secrète ; « ce sont comme de nouveaux mystères d'Éleusis. Si vous les interrogez simplement et, d'une âme naïve, leur demandez ce qu'ils font pro-

fession de croire, ils plissent le front et du haut de leurs sourcils relevés : cela ne s'entend pas tout seul, disent-ils ; si vous les pressez d'arguments subtils ils s'enferment dans le labyrinthe à deux issues de leurs idées et affirment que leur foi est la foi commune, et qu'ils croient comme tout le monde. Si vous faites entendre que vous êtes au courant du fin de leurs pensées, ils n'hésitent pas à se démentir et à renier ce qu'ils admettent en effet. Ils ne confient rien à leurs propres disciples que ceux-ci ne se soient donnés tout entiers : ils n'enseignent que des âmes qui ne se possèdent plus elles-mêmes et sont captives. Ils répugnent à ce qui est simple, clair et uni. Ils recherchent l'ombre pour leur propagande et se distinguent d'autre part, par des signes extérieurs de reconnaissance et de ralliement, se marquant à l'oreille droite d'un fer chaud. »

A ces critiques, à ces attaques, à d'autres semblables tous ceux des gnostiques qui avaient quelque philosophie, quelque force d'esprit ou quelque éloquence répondaient sans doute avec une égale vivacité, tantôt attaquant les autres et tantôt se défendant, fût-ce à à coup de syllogismes. Est-ce qu'un Dieu de chair, un Dieu abaissé aux conditions de l'infirmité humaine, un Dieu souffrant la douleur, les outrages et la mort par le plus cruel des supplices, un Dieu décloué de la croix et mis au tombeau et en sortant glorieux avec son corps, pouvait se concevoir et se défendre ? Si les saints livres le montraient de la sorte, c'était dans ces écrits des façons de parler allégoriques et figurées. Il fallait chercher l'esprit sous la lettre, savoir percer au delà de l'écorce de textes qui ne pouvaient se recevoir dans leur grossière nudité. Ces croyances infé-

rieures et basses ne convenaient pas à des esprits élevés au-dessus de la foule ignorante. Eux seuls apprenaient à lire l'Évangile, à y démêler la doctrine cachée que les disciples de l'ancienne alliance avaient ignorée et à laquelle ne pouvaient monter, sans une initiation particulière, les élus de la nouvelle alliance. N'avait-il pas été écrit que le caractère ineffable du père céleste est la bonté ? N'avait-il pas été enseigné que la pureté et la continence parfaites sont l'état le meilleur ? On réclame pour la perpétuité du monde. Que leur importe la croissance et la multiplication des générations humaines ! Ils se glorifient de n'être pas du monde, ou d'y être en exil et de vouloir rendre au ciel les âmes, qui sont des plantes célestes. Ils savent que la naissance mortelle est un commencement d'esclavage et que la mort est bonne en ce qu'elle est la libératrice des esprits [1].

Nul ne rapporte qu'en Syrie ou en Égypte les premiers fauteurs de l'École gnostique, Saturnin et Basilide, aient été exclus de l'Église. A Alexandrie, où tant de croyances, d'opinions et de pratiques diverses se mêlaient, la gravité romaine seule pouvait s'étonner de rencontrer des personnages sympathiques à la fois au polythéisme, au judaïsme et au christianisme [2]. Valentin, Cerdon et Marcion, qui après avoir couru l'Orient, vinrent à Rome chercher à leur enseigne-

1. Υἱοὶ δέ, φησιν, ἐσμὲν ἡμεῖς οἱ πνευματικοὶ ἐνθάδε καταλελειμμένοι [πρὸς τὸ] διακοσμῆσαι καὶ διατυπῶσαι καὶ διορθώσασθαι καὶ τελειῶσαι τὰς ψυχὰς κατὰ φύσιν ἐχούσας μένειν ἐν τούτῳ τῷ διαστήματι. — *Philosophnmena*, Lib. VII, 1, 25, édit. Cruice.

2. La lettre singulière de l'empereur Hadrien, écrite à Servien, son beau-frère, vers l'année 132, et dans laquelle il parle de l'étrange amalgame des idées religieuses chrétiennes, judaïques et isiaques, s'appliquerait assez bien au mouvement gnostique.

ment un plus vaste théâtre, n'y parurent ni en fugitifs ni en condamnés, mais en chrétiens fidèles, d'esprit plus raffiné seulement et plus curieux que les autres. La science, bien que suspecte à beaucoup dans la communauté chrétienne, avait ses adeptes et ses défenseurs. Le Syrien Justin loin de mépriser la philosophie se piquait d'être philosophe, et tenait école à Rome, parlant lui aussi du Dieu innomable et du démiurge et ne craignant pas d'avouer que Platon avait le premier donné des ailes à sa pensée. Les docteurs gnostiques, philosophes et raisonneurs très-subtils, ouvrirent leur école à côté de la sienne, prétendant travailler comme lui à la moisson céleste. On peut croire qu'ils furent accueillis à Rome avec des sentiments très-divers. Cependant la défiance et l'hostilité devaient dominer parmi la communauté.

On raconte que Valentin fut trois fois séparé de la communion des fidèles[1], que Cerdon ayant été convaincu de mal enseigner fut de même exclu de l'Église et que Marcion, blasphémateur très-impudent, fut retranché à jamais de la communauté des frères.

On incline à se représenter, à ce propos, l'évêque de Rome déférant les novateurs et les blasphémateurs à son tribunal, les jugeant et les condamnant *ex cathedra*, et les déclarant solennellement excommuniés et retranchés de l'Église universelle.

C'est transporter à un temps les usages et la procédure d'un autre. En admettant les témoignages d'Irénée, de Tertullien et d'Eusèbe, quoiqu'ils ne s'accordent pas fort bien, et ne soient pas exempts de tout

1. Tertull., *Advers. Valent.*, C, 4.

embarras, — car il est fort difficile d'attribuer à Éleuthère, évêque de Rome de 177 à 193, des condamnations prononcées contre des personnages dont la venue à Rome date de l'année 140 à peu près, et qui étaient probablement morts lorsque Éleuthère gouvernait l'Église romaine, — il est permis de les interpréter.

Le fait de l'exclusion de la communauté chrétienne de Rome, de Valentin, de Cerdon et de Marcion nous paraît incontestable ; mais ce fait est très-simple et doit être débarrassé d'un appareil qui en fausse le sens et la portée. Il signifie que la majorité des frères qui composaient l'Église de Rome répudièrent la doctrine gnostique comme étrangère à la tradition et antipathique à leur sens simple, droit et pratique. Les chrétiens étrangers étaient en général reçus à bras ouverts par l'Église Romaine ; mais à Rome plus qu'ailleurs, on se défiait parmi les fidèles des spéculatifs et des remueurs d'idées. Les simples et les ignorants furent sans doute étonnés tout d'abord par l'exégèse hardie et les interprétations à outrance des nouveaux-venus. Les docteurs; et les hommes ecclésiastiques de la communauté, les combattirent vivement. L'École (Διδασκάλειον) se forma cependant et s'étendit peu à peu par un enseignement clandestin. Plusieurs furent séduits ; le plus grand nombre ne fut pas entamé et demeura résistant au nouvel idéal de science et de vie parfaites et ferma ses oreilles et la porte de ses réunions aux prétendus apôtres. Les chefs gnostiques eux aussi, là où ils paraissaient dominer, faisaient la police de leur Église et ne souffraient pas les dissidents. On nous raconte qu'Apelle, disciple de Marcion, fut excommunié par son maître. Était-ce pour une faute morale, et

un acte d'incontinence, comme le dit Tertullien[1], ou parce qu'il prétendait modifier la doctrine qu'il avait reçue et au sein de l'hérésie, comme on dit, en cultiver une nouvelle. Vraisemblablement pour les deux raisons. Ce que les chefs d'école pardonnent le moins, c'est l'infidélité doctrinale. Au milieu du second siècle l'excommunication, qu'elle vienne des gnostiques ou qu'elle les frappe, n'est rien autre chose que l'acte par lequel la majorité des frères d'une Église repousse des personnes réputées interprètes infidèles de la foi commune. Cette répudiation même que Valentin, Cerdon et Marcion eurent successivement à subir de la part de l'Église de Rome ne fut pas annoncée au loin par une circulaire. Les frères de Rome ne prirent pas soin d'opposer une formule de foi à celle qu'ils condamnaient. Nulle sentence écrite n'étendit hors de l'enceinte de l'Église romaine l'autorité et l'effet de l'excommunication. Cette excommunication même est un fait et non une sentence rédigée. Elle n'engage que ceux qui refusent de suivre les sectaires gnostiques dans la voie qu'ils ont ouverte. Exclus de tel groupe, ceux-ci ne paraissent pas par cela retranchés de l'Église universelle, bien que cette mesure ait pu et dû les rendre suspects au loin. L'expression d'Église universelle n'a pas encore, au milieu des controverses, des divergences incontestables, de l'indécision des âmes, de l'incertitude ou de l'imperfection du symbole, un sens bien précis. Les scrupules ne sont pas partout les mêmes

1. Apelles discipulus Marcionis qui posteaquam in carnem suam lapsus est a Marcione segregatus est. — *De prescript. hæret.*, 51. — Cf. Tertull., *De carne Christi*, 6. — Apelles Marcionis de discipulo emendator. — Tertull., *Adv. Marc.*, IV, 17.

et la sévérité n'est pas aussi rigoureuse le lendemain que la veille. On nous dit que Valentin fut trois fois condamné. Il avait donc été reçu de nouveau après une première et une seconde exclusion.

La condamnation prononcée à l'origine contre Marcion en Orient, s'il faut ajouter foi au témoignage de Tertullien, aurait eu pour cause un grave manquement au précepte de la pureté morale et non une divergence dans l'enseignement et le dédain de la tradition apostolique. A Rome, au contraire, on repousse Valentin et Cerdon et Marcion parce qu'ils inspiraient aux frères une curiosité inquiéte et troublaient leur foi [1]. C'est là qu'on les traite d'antechrists et de fils aînés de Satan.

La tolérance, nous voulons dire la liberté spéculative, était bien plus grande en effet en Orient. En Asie Mineure, à Éphèse, en Syrie et à Alexandrie, la théosophie était dans son fort et le champ largement ouvert à la métaphysique religieuse. Là avaient été écrits le quatrième Évangile et les *Epîtres* de Jean et l'*Epître à Diognète* qui appartient au même ordre d'idées, et sans doute beaucoup d'autres petits livres qui dépassaient singulièrement les récits où s'étaient tenus les auteurs des Évangiles synoptiques et la sphère d'idées pratiques de Clément Romain. Dans ces divers ouvrages, nés en Orient, on est frappé, à la plus superficielle lecture, d'un accent plus personnel et d'une inspiration plus profondément religieuse. Une teinte de mysticisme s'y étend ; des idées et des expressions qu'on pourrait dire gnostiques, inspirées ou inspiratrices de la gnose, s'y rencontrent très-fréquemment et en constituent en

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV.

quelque sorte le fond. C'est la distinction du Dieu inconnu dans son essence et du *Logos* ou Verbe divin qui le manifeste et le révèle [1], l'opposition et le conflit de la lumière et des ténèbres, c'est-à-dire du monde divin et du monde terrestre [2], la tendance à diviser les hommes en bons et purs, mauvais et impurs, fils de Dieu et fils du démon, par le fait de leur nature ou d'une communication intime et indépendante de tout effort avec Dieu et le Verbe divin, son fils [3], une sorte de haine de la vie de la terre, de mépris pour ses œuvres et de nostalgie, si l'on peut dire du ciel et du royaume d'en haut [4], la séparation de plus en plus profonde du christianisme et du judaïsme. Nombre de ces traits se laissent voir aussi dans les épîtres attribuées à Ignace et à Polycarpe, bien que ces deux illustres chrétiens orientaux semblent s'être donné pour mission moins d'enseigner que d'organiser et de diriger leurs Églises. Enfin la terminologie de l'*Evangile* et de la *première Epître* de saint Jean, les expressions mystiques de *Vie*, de *lumière*, de *Voie*, de *Vérité*, de *pain*, de *source qui jaillit à la vie éternelle*, paraissent avoir une certaine couleur gnostique, si bien qu'on dirait que Basilide, Valentin et leurs disciples, n'ont fait autre chose que cultiver les semences déposées dans ces livres, objet en Asie Mineure d'un universel respect. Des deux côtés, on parle du Dieu qui n'est pas pour le monde (μὴ ὢν), que

1. S. Jean, *Evang.* I, 18 ; VI, 46 ; VIII, 55 ; XVII, 35 ; I, *Ep.* IV, 12. — *Ep. à Diognète*, 8.
2. S. Jean, *Evang.*, I, 4, 5 ; VIII, 12, 23 ; XII, 46 ; XVII, 12, 14, 16. — 1re *Ep.*, S. Jean, I, 5 ; II, 15, 16 ; III, 1.
3. S. Jean, *Evang.*, VIII, 36, 44, 74. — S. Jean, I, *Ep.*, III, 8, 10, IV, 5 ; V, 4, 18.
4. S. Jean, *Evang.* XII, 25. — *Ep. à Diognète*, 6, 7, 8.

le monde n'a pas connu; de l'intelligence du Verbe, du premier-né qui en est la manifestation première et la révélation ; du combat de deux principes, la lumière et les ténèbres ; du retour à la vie par le délaissement du monde et de sa corruption, grâce à la foi au Sauveur.

Ces rapports, si apparents qu'ils soient, ne prouvent pas que le gnosticisme soit sorti de la théologie transcendante des chrétiens d'Éphèse, et non plus que ceux-ci aient emprunté aux premiers gnostiques les traits par lesquels ils s'en rapprochent. Il est difficile et fort aventureux d'affirmer de part ou d'autre un lien de filiation. Si le système gnostique n'arriva guère à la pleine possession de lui-même avant le milieu du second siècle, époque à laquelle l'Évangile et les Épîtres de saint Jean étaient certainement composés — quoique ces écrits n'aient été cités sous le nom propre de l'apôtre que dans la seconde moitié de ce siècle, — les idées dont l'ensemble a formé ce système, fermentaient et faisaient éruption déjà avant la fin du premier siècle et inquiétaient les esprits prévoyants de l'Église à l'âge apostolique. Saint Paul, dans les derniers temps de sa vie, paraît les avoir visées dans son *Épître aux Colossiens*. D'autre part, dans la *première Epître* de saint Jean, il y a maintes visibles critiques de plusieurs points qui font partie du dogme gnostique : « Qui est-ce qui est menteur, dit l'apôtre, sinon celui qui nie que Jésus soit le Christ? C'est un antechrist que cet homme-là [1]. » — Et encore : « N'ajoutez pas foi à toutes sortes d'esprits, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils sont de Dieu; car il est venu beaucoup de faux prophètes dans le

1. Saint Jean, 1re *Ep.*, II, 22.

monde. A ceci on connaît qu'un esprit est de Dieu. Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu avec un corps de chair est de Dieu. Au contraire, tout esprit qui divise Jésus n'est point de Dieu, et c'est là l'antechrist duquel vous avez ouï dire qu'il va venir, et dès à présent il est dans le monde [1]. » — Et ailleurs encore dans la même Épître : « C'est à cela que l'on reconnaît les enfants de Dieu et les enfants du démon : Quiconque n'est point juste n'est point enfant de Dieu, non plus que celui qui n'aime point son frère [2]. »

Dans ces passages, l'apôtre allait au-devant de deux thèses fondamentales de la gnose, à savoir : la séparation du *Logos* et de Jésus, autrement dit la négation de l'humanité du Christ et de sa descente dans un corps mortel ; et, en second lieu, l'indifférence des actes parmi les hommes, que leur seule nature ou leur union avec le Sauveur a relevés et purifiés à jamais. Au fruit, selon l'apôtre, on reconnaîtra l'arbre. Celui qui est vraiment de Dieu ne peut sans doute mal faire ; mais c'est la justice, l'amour surtout, l'amour efficace et agissant qui atteste qu'on est de Dieu. Le péché n'est pas indifférent, il est la marque des âmes infidèles, esclaves des ténèbres et filles du démon.

Ces avertissements aux fidèles, cette mise en garde contre les erreurs gnostiques, ces préoccupations d'attaque et de défense de la foi, si visibles dans la première Épître de saint Jean, expliquent que saint Irénée et saint Jérôme aient pu dire que l'apôtre eut pour objet en publiant ses écrits, de confondre les premiers

1. Saint Jean, I, *Ep.* IV, 2, 3.
2. Saint Jean, I, *Ep.* III, 10, cf. 7-9.

maîtres de la gnose[1]. Mais ceci ne peut s'appliquer qu'à la première Épître de saint Jean.

Le quatrième Évangile est bien plutôt un livre d'enseignement dogmatique qu'une œuvre de polémique. D'un côté, l'école des *Aloges*, qui repoussait la doctrine du *Logos* si essentiel dans le quatrième Évangile, considérait ce livre comme sorti d'une plume gnostique, l'attribuait au même Cerinthe, contre lequel, suivant Irénée, il était dirigé et le rejetait décidément. Enfin, au témoignage du même Irénée, les adeptes de Valentin, dans la construction et l'explication de leur système, se servaient amplement de l'Évangile de saint Jean[2].

L'idée du *Logos*, familière à l'exégèse des Juifs d'Alexandrie et à Philon, bien que chez ceux-ci le *Logos* soit simplement donné comme une puissance ou une vertu divine, et non comme une hypostase, est incontestablement antérieure à l'apparition de la gnose en Syrie et en Égypte et à la publication du quatrième Évangile. Il paraît de là légitime de supposer que c'est dans un milieu commun que les théologiens chrétiens d'Éphèse et les premiers auteurs gnostiques ont puisé, sans qu'il soit nécessaire de chercher, lequel des deux partis religieux a emprunté cette idée à l'autre. Mais l'idée une fois donnée germa et fructifia avec une inégale richesse, produisant ici une étrange floraison d'abstractions réalisées; et là, demeurant enfermée dans un dogme plus simple, où la multiplicité et la variété des termes mystiques ne prennent pas corps en

1. S. Irénée, *Advers. hæres.*, III, 11. — S. Jérôme, *Catal. script. Eccl.*, 9.
2. Irén., *Adv. hær.*, I, c. 3.

autant de manifestations particulières et distinctes de l'être divin. La lumière, la voie, la vie, la vérité, n'y sont que des noms divers du *Logos* et non des rameaux de l'arbre divin et des puissances spirituelles séparées.

Ce n'est pas la seule différence qu'il y ait entre la théologie de saint Jean et de ses disciples et la théologie fantastique des gnostiques. Les uns et les autres regardent le *Logos* comme une manifestation particulière et un révélateur du Dieu inconnu; mais tandis que les gnostiques répugnent absolument à l'abaisser au rôle de créateur du monde, l'auteur du quatrième Évangile déclare que « toutes choses ont été faites par lui et que rien n'a été fait sans lui. » Les uns et les autres professent que le salut s'opère par la grâce du médiateur divin; mais, tandis que les gnostiques laissent le médiateur dans la sphère éthérée du Plérome, et nient qu'il ait pu s'associer réellement et en effet à la chair et subir les nécessités d'un corps mortel, saint Jean et ses disciples identifient le *Logos*, le Christ et l'homme Jésus, s'attachent fortement au dogme de l'incarnation et s'élèvent ardemment contre ceux qui le mettent en doute. Les uns et les autres accordent que la loi juive est abolie et que le règne de la foi et de la grâce l'a remplacée; mais, tandis que les gnostiques placent le Dieu dont Moïse fut l'interprète et le héraut à l'un des plus bas degrés de leur échelle divine, saint Jean et ses disciples ne distinguent pas le Dieu des Juifs de celui des chrétiens. C'est le *Logos*, suivant eux, qui a parlé au législateur hébreux dans le buisson ardent; c'est le même *Logos* qu'on désigne dans l'Ancien Testament sous le nom de Sagesse; tandis que les gnostiques n'ouvrent la porte du salut et du retour à la vie

spirituelle et bienheureuse qu'à ceux qui, par nature, sont participants de l'esprit divin, l'école de Jean ouvre le royaume de Dieu à tous les hommes de bonne volonté qui croiront en Jésus ; tandis que les premiers nient la vertu de l'effort humain et la valeur des actes, les seconds veulent que l'amour et les bonnes œuvres soient le signe d'élection, la marque des âmes pures et vraiment divines, le témoignage assuré de la foi véritable.

Ces différences capitales et que l'avenir devait mettre de plus en plus en relief, furent-elles aperçues partout par les chrétiens du deuxième siècle aussi précisément que nous les distinguons aujourd'hui. On ne peut s'empêcher d'en douter quand on songe au succès de la propagande gnostique pendant toute la durée du second siècle, à l'activité de ces écoles et à leur influence certaine sur la direction et l'éducation des esprits à cette époque Sans le gnosticisme, l'école chrétienne d'Alexandrie ne se fût peut-être pas formée. Dans la vaste communauté chrétienne, tous ceux qui ont cherché le dogme ont en somme travaillé à l'établir, soit en éveillant à côté d'eux et souvent contre eux le génie spéculatif, soit en suscitant de justes scrupules et d'utiles controverses. Le gnosticisme paraissait une réaction contre le monothéisme sévère et un peu froid d'Israël. Les chrétiens attachés à l'unité divine avaient beau répéter : il n'y a qu'un seul Dieu, il ne faut pas poser deux dieux, l'un le créateur, l'autre le père du Seigneur ; nombre de docteurs chrétiens, originaires de l'Aie Mineure ou de la Syrie, à Rome même, comme Justin martyr, tout en affirmant que Jésus est le fils de Dieu, le *Logos* descendu tout entier dans la chair, inclinaient à en faire un Dieu de second ordre à la façon

des gnostiques qu'ils combattaient, et Tatien, disciple de Justin et spéculant sur ses traces, et plus sévère que son maître pour les œuvres de la philosophie profane et porté vers un idéal beaucoup plus sévère de pureté morale, était accusé, dès la fin du deuxième siècle ou le commencement du troisième, de donner dans les erreurs de Valentin.

L'opposition que le gnosticisme rencontra dans l'Église, fut surtout une opposition de bon sens et de sagesse pratique. C'est pour cette raison qu'elle dut être plus opiniâtre à Rome que partout ailleurs. Les principaux de l'Église, et on peut dire la grande masse des fidèles, avaient un sentiment plus ou moins distinct du très-réel danger que faisaient courir à la communauté chrétienne ces philosophes intrus, frottés à tous les systèmes, prétendant les réunir et y superposer la doctrine nouvelle, très-savante et très-subtile sans doute, mais dédaigneuse des besoins populaires, insouciante de toute tradition, traitant les livres évangéliques et les écrits des apôtres comme une matière informe et molle qu'on peut tailler et modeler à sa guise pour en tirer la statue qu'on veut faire. Ceux des chrétiens qui se laissèrent séduire à ce syncrétisme mal digéré et à ces curiosités spéculatives, quittèrent le grand courant de la pensée chrétienne pour former de petits ruisseaux isolés, c'est-à-dire se cantonnèrent en sectes étroites. L'orgueil des membres qui çà et là les formèrent, ne leur tint lieu nulle part de vitalité. Le sens des fidèles ne les trompa point dans leur aversion pour les sectaires. Avant les grands conciles et les solennelles définitions de foi, avant même les doctes polémiques et les réfutations en forme, les systèmes gnos-

tiques furent dans l'Église chrétienne à l'état d'opinions séparées, suspectes aux simples, odieuses aux maîtres et aux guides, séduisantes seulement pour les esprits philosophes et les âmes naturellement tournées vers les exagérations ascétiques.

En face de cette minorité d'abstracteurs à outrance, qui se considéraient comme l'état-major des chrétiens, et si l'on peut dire, à l'autre bout de l'Église il y avait nombre de traînards qui, à l'âge apostolique, avaient résisté à l'impulsion de saint Paul, et gardaient encore au second siècle un attachement dévot aux croyances et aux observances judaïques dont l'avant-garde faisait si bon marché. Parmi les gnostiques, Cerinthe est le seul dont on dise qu'il maintint en partie les rites mosaïques. Tous les autres les répudiaient hautement et absolument. L'auteur du quatrième Évangile aussi, et derrière lui, Ignace et Polycarpe, ne leur attribuaient aucune valeur. L'onctueux auteur de l'*Épître à Diognète*, paraît mettre les Juifs sur le même niveau que les païens, et ne faire pas plus d'estime des sacrifices des uns que de ceux des autres. Cependant le judéo-christianisme, malgré les rudes combats qu'il avait subis, n'était pas mort au second siècle. Sa position cependant était changée. Aux temps de l'Église apostolique, il formait non la portion la plus active et la plus militante peut-être — bien que les chefs ardents ne lui eussent pas manqué, — mais la plus nombreuse. Vers le milieu du second siècle, il n'était plus qu'un parti destiné à prendre place dans le catalogue des hérétiques sous le nom de Nazaréens, d'Ébionites et d'Elkésaïtes.

Il n'importe pas ici de distinguer les divers groupes

entre lesquels on a partagé les chrétiens-judaïsants, et si des différences de nom ont en effet couvert d'infimes différences dans la manière d'entendre le christianisme. Il ne le paraît point dans ce cas particulier. Le mot Nazaréens n'apparaît que tardivement comme désignation d'hérétiques. Primitivement dans la bouche des Juifs orthodoxes, il signifia sectateurs de l'homme de Nazareth, comme le mot chrétiens adopté à Antioche voulait dire partisans du Christ.

Or, les Nazaréens et les Ébionites, au second siècle sont des chrétiens selon le cœur de Jacques, le rempart du peuple. C'est une communauté de bons Juifs d'esprit étroit, étrangers à toute métaphysique, attachés au pur monothéisme d'Israël, pratiquant la pauvreté en commun [1], gardant avec ténacité la circoncision et observant les vieilles prescriptions de la loi de Moïse. Tout leur christianisme, c'est qu'ils croient que Jésus est le messie promis par les prophètes, et qu'il est venu achever la loi et la purifier des sacrifices sanglants. Ils ignorent les hautes spéculations du IVe Évangile et la théorie du Verbe divin, et ne sont pas éloignés d'y voir des nouveautés dangereuses et comme un levain d'idolâtrie gnostique. Le messie Jésus est, suivant eux, né de naissance naturelle. L'Esprit-Saint s'est uni à lui seulement au moment de son baptême dans le Jourdain et l'a quitté au moment de la passion. Ils ont à leur usage un Évangile dit Évangile suivant les Hébreux, qu'ils attribuent à l'apôtre Mathieu. Ils vénèrent, parmi les apôtres, Jacques et Pierre. Saint Paul est resté pour

1. Πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως, μετὰ καταίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων. (*Homélies*, *Clém.* II, 17.)

eux le traître, l'apostat, l'apôtre intrus, infidèle et prévaricateur. Ils écrivent des livres pour relever l'autorité de Jacques et celle de Pierre, et flétrir la mémoire de Paul, le déserteur de la loi. Dans les homélies du pseudo-Clément, sorties, paraît-il, d'une plume ébionite, le nom de Paul n'est pas prononcé une seule fois, mais il est fait de perpétuelles et évidentes allusions à son œuvre, laquelle est présentée comme un poison contagieux. L'apôtre saint Pierre proteste contre l'infatuation de ceux qui l'ont repris : il est constamment montré suivant Paul à la trace, pour guérir les âmes qu'il a infectées du venin de sa prédication. Saint Jacques, dans ces pièces étranges, paraît jouer le rôle de grand pontife, de juge et d'arbitre de la vraie doctaine. Nul ne peut enseigner sans avoir reçu de lui comme un certificat d'orthodoxie. Pour les Ébionites, le Christ n'est autre chose que le dernier des prophètes et des docteurs, celui qui a eu pour mission, non de détruire, mais de couronner l'édifice élevé par Moïse. Après la destruction du lieu saint et le mensonge d'un Évangile séducteur, sans doute celui de Paul, l'Évangile véritable, celui des Ébionites, a paru pour le redressement des erreurs et la confirmation de la foi. Des Nazaréens, on ne nous dit pas qu'ils fussent aussi animés contre Paul que les Ébionites. Ils le reconnaissaient pour apôtre des Gentils, et, tout en suivant eux-mêmes les prescriptions de la loi, ils ne les regardaient pas comme obligatoires pour les païens.

Plus d'un siècle d'existence et de luttes avait fondé l'autonomie de la communauté chrétienne. Le pouvoir, les lettrés et le bas peuple savaient bien le nom des chrétiens et ne les confondaient plus avec les Juifs :

cependant, les liens qui attachaient l'Église chrétienne au judaïsme n'étaient pas aussi complétement rompus qu'on le croit, au milieu du second siècle. Les judaïsants ne formaient plus, comme aux temps apostoliques, la majorité des Églises ; ils demeuraient cependant nombreux, sans doute en Palestine, où le souvenir des aïeux était plus vivant, et, çà et là, groupés, et résistant, avec cette ténacité qui est un trait de la race juive, au courant qui entraînait les frères plus libres dans des voies nouvelles. Battus en brèche de deux côtés par le parti des purs philosophes, partisans de la *gnose*, qui prétendaient tenir la tête du mouvement chrétien et considéraient le judaïsme entier, théologie et morale, comme un bégaiement d'enfants ; et par ceux qui, à Éphèse, à Antioche, à Smyrne ou à Alexandrie, s'expliquaient sur la nature du Christ Jésus et sa mission, et donnaient des écrits où le dédain du judaïsme perçait dans le silence volontaire dont ils le couvraient, ou éclatait dans d'amères critiques, les chrétiens judaïsants se soutenaient par cela seul que les livres sacrés invoqués par les écrivains chrétiens et allégués avec une autorité unanimement reconnue, étaient encore les seuls livres de l'Ancien Testament. La plupart des écrits qui composent le recueil du Nouveau Testament étaient connus certainement depuis longtemps au milieu du deuxième siècle. Les Pères apostoliques y font allusion ou en citent des passages, soit textuellement, soit sans grande altération, comme il arrive quand on cite de mémoire ; mais ces écrits ne paraissent pas constituer, à leurs yeux, une Écriture Sainte. Le Pentateuque et les livres des Prophètes, voilà la seule Écriture Sainte pour les chré-

tiens des deux premiers siècles. Ils n'en connaissent point d'autre. L'Évangile est allégué d'une manière générale comme un récit traditionnel ou un document historique, non comme un témoignage proprement divin. De même, les Mémoires des Apôtres dont il est fait mention dans saint Justin[1]. Celui-ci ne semble pas leur accorder une autorité égale à celle qu'il attribue aux prophètes inspirés d'Israël. Et Théophile d'Antioche, quand il vante la haute antiquité des livres saints des chrétiens comparés aux histoires des Égyptiens et des Grecs, n'entend évidemment parler que des écrits de l'Ancien Testament. C'est seulement, et au plus tôt vers la fin du second siècle, que les livres évangéliques et apostoliques sont triés, forment une espèce de Canon — lequel encore n'est pas absolument et identiquement le même pour Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie, — et sans remplacer l'autorité réservée au Pentateuque et aux écrits des Prophètes, commencent à la partager. Dès lors, l'Écriture sainte signifiera les livres sacrés des Hébreux et un certain choix des écrits évangéliques et apostoliques.

Or, jusqu'à ce que ces derniers écrits eussent acquis l'autorité d'inspiration qui ne leur était pas explicitement reconnue au commencement, le parti des Ébionites, c'est-à-dire le parti des chrétiens fidèles à Israël, ne pouvait-il pas se targuer que l'ancienne religion de Moïse fût en possession de fournir exclusivement à l'Église chrétienne le fondement sur lequel celle-ci reposait ? N'était-il pas logique de leur part de se refuser à abandonner des ordonnances qu'ils lisaient dans

1. S. Justin, I, *Ap.* 67.

les livres dont nul chrétien n'eût osé contester le divin caractère ?

Tels étaient, dans la communauté chrétienne, les deux partis extrêmes, et on peut dire irréconciliables : le parti gnostique, avec toutes ses variétés et ses ramifications, car le disciple s'y faisait maître à son tour, innovait dans la nouveauté, ajoutant ou retranchant quelque degré à l'échelle du Plérome ; et le parti judaïsant, le parti des Ébionites, qui pouvait invoquer les plus lointaines traditions. Chacun de ces deux partis opposés alléguait des autorités : ici, pour ce qui était des rapports de la nouvelle alliance avec l'ancienne, saint Paul ; là, saint Jacques et son exemplaire piété. Ici, on se faisait fort d'un Évangile anonyme, dit Évangile de la Vérité, et de l'Évangile selon saint Jean ; là, on attestait l'Évangile des Hébreux et l'Évangile de saint Matthieu, avec sa théologie tout hébraïque. Ici on composait des Révélations, là un récit des pérégrinations de saint Pierre. Des deux côtés, on citait des paroles tirées de l'Ancien Testament ou attribuées au Sauveur. Le Sauveur, disaient les gnostiques, a dit : « Tous ceux qui sont venus avant moi ne sont que voleurs et brigands, » et l'Apôtre a dit : « C'est un mystère qui a été caché aux âges et aux générations. [1] » — « Le Sauveur, disaient les Ébionites, a observé la circoncision, le sabbat, s'est soumis à toutes les prescriptions légales, et n'a-t-il pas dit : « Que le disciple se « contente d'être comme le maître ? »

Entre ces deux extrêmes, l'Ébionitisme et la Gnose, on pouvait trouver au moins un point de contact, à sa-

1. *Philosophumena*, VI, 11, édit. Cruice, in-8o, p. 294,

voir l'humanité de Jésus, qui n'avait été que passagèrement l'hôte du Christ, et avant son baptême dans les eaux du Jourdain n'était pas même impeccable[1]. La secte judaïsante des Elkésaïtes, mentionnée par l'auteur des *Philosophumena*, distinguait aussi deux Christ, l'un qui est dans le ciel, fils de Dieu, pur esprit; l'autre qui a souvent passé d'un corps dans un autre et, dans ces derniers temps, a résidé en Jésus et s'est révélé à beaucoup selon les besoins[2]. Pendant tout le cours du second siècle, l'effort est visible d'effacer ou d'atténuer les souvenirs historiques et de fonder, si l'on peut ainsi parler, l'*idée* du Christ. Cependant, sans qu'aucun se fût encore expliqué précisément sur la nature de l'union des deux essences divine et humaine en Jésus, l'ancre de la foi était posée : « Le *Logos*, écrit saint Justin, est descendu et a résidé tout entier en Jésus. Le *Logos* est disséminé dans toutes les âmes humaines qui aiment la vérité et pratiquent la vertu; en Jésus il s'est ramassé tout entier. »

Mais qu'est-ce que le *Logos* ou Verbe en lui-même et par rapport à Dieu ? Quest-ce que l'Esprit-Saint ou prophétique en lui-même et par rapport à Dieu ? Sont-ce des êtres divins distincts de Dieu, ou seulement des caractères, des qualités, des attributs, des noms de l'Être unique, indivisible et ineffable ? Et si ce sont

1. Voir les fragments de l'Évangile des Hébreux conservé par saint Jérôme, et un traité apocryphe publié à la suite des œuvres de saint Cyprien et intitulé : *Prædicatio Pauli* ou *Tractatus de non iterando baptismo*.

2. Χριστὸν δὲ ἕνα οὐχ ὁμολογοῦσιν ἀλλ' εἶναι τὸν μὲν ἄνω ἕνα, αὐτὸν δὲ μεταγγιζόμενον ἐν σώμασι πολλάκις καὶ νῦν δὲ ἐν τῷ Ἰησοῦ ὁμοίως ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγενῆσθαι ποτὲ δὲ Πνεῦμα γεγονέναι, ποτὲ δὲ ἐκ παρθένου, ποτὲ δὲ οὔ. — *Philosoph.*, X, 20, 29.

des êtres divins et distincts, sont-ils égaux à Dieu ou inférieurs, de même rang et de même dignité, ou subordonnés à lui ?

C'est vers la fin du second siècle que ces questions de haute métaphysique et d'extrême obscurité commencent à agiter et à troubler l'Église de Rome.

Comment garder en Dieu l'unité de substance avec la division des personnes ? Le danger était, en déclarant le fils Dieu comme le père et au même titre, de glisser au dithéisme ; et, en séparant encore du Père et du Fils l'Esprit-Saint pour l'égaler aux deux autres, au trithéisme. On peut croire que les controverses qui, dès la fin du second siècle, ébauchèrent, sur les rapports du Père et du Fils, la foi formulée cent vingt-cinq ans plus tard, furent très-ardentes. Les objections et l'opposition ne venaient pas des chrétiens gnostiques, lesquels, sans enseigner l'égalité des membres de leur Plérome, prétendaient que la variété des manifestations divines ne portait nulle atteinte à l'unité absolue de l'Être divin. Mais introduire en Dieu l'ombre même de la multiplicité scandalisait sans doute, comme la plus grande des impiétés, les fidèles d'origine juive attachés par le sang et par une tradition que la foi nouvelle paraissait avoir consacrée, au dogme de l'unité divine, et choquait peut-être aussi les chrétiens issus du paganisme : car ils pouvaient voir dans cette doctrine comme un retour indirect au polythéisme, avec lequel ils avaient rompu. Avant donc que la grande voix du Sénat chrétien assemblé à Nicée eût fixé et défini la foi sur les rapports du Père et du Fils, — c'est dans un concile suivant que les rapports de la troisième personne divine avec les deux autres furent

formulés — deux opinions se produisirent : l'une où la divinité du Christ-Jésus était niée, l'autre où le *Logos*, Verbe, Christ, était déclaré n'être qu'une relation, un aspect, une détermination, ou, si l'on veut, un autre nom du Père ou Dieu unique. Des deux côtés, il s'agissait de sauver l'unité de Dieu, de la préserver de toute atteinte.

Théodote de Byzance et Artémon soutinrent que, malgré sa conception et sa naissance miraculeuses, le Christ n'avait été qu'un homme, il est vrai le meilleur et le plus excellent des mortels, et le plus juste. Le déifier c'était, suivant eux, tomber dans l'idolâtrie dithéiste. Théodote de Byzance avait, dit-on, renié le nom du Christ devant le tribunal. Il s'excusait en disant : « Je n'ai pas renié le nom de Dieu, mais le nom de l'homme. [1] »

A l'encontre de cette doctrine, mais affirmant également l'unité indivisible de la nature divine, et se refusant à y introduire la multiplicité, Épigone, dit Praxéas ou *le Faiseur*[2], qui avait souffert pour la foi, homme d'esprit inquiet, dit Tertullien son adversaire, et très-opposé à l'exaltation montaniste, bien vue alors dans l'Église romaine, enseignait que le Christ n'est pas différent du Père. C'est le Père[3], le Dieu unique qui s'est

1. Épiphane, *Hær.* LIV, 1.

2. Voir, sur le nom véritable de Praxéas, l'ingénieuse hypothèse de M. T. Armellini. — *De prisca refutatione hæreseon recens vulgata commentarius*, l. C, p. 61 ; 2, 91 et 94. — De Rossi, *Bullet. di Arch. Crist.*, année 1866, p. 69 et suiv.

3. Praxeas primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romæ : homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus, ob solum et simplex et breve carceris tædium ; quando etsi corpus suum tradidisset exurendum nihil profecisset, dilectionem Dei non habens cujus charismata quoque expugnavit. Nam idem tunc episcopum Romanum agnoscentem jam prophetias Montani, Priscæ, Maximiliæ, et ex

manifesté en Jésus, qui est descendu et s'est uni en lui. Il n'y a pas d'autre Dieu que le Père. Le Sauveur lui-même ne l'a-t-il pas dit? « Qui me voit voit mon Père... Le Père et moi nous sommes une seule et même chose. » Les adversaires d'Épigone lui opposaient qu'alors c'est le Père qui est né, a souffert et a été crucifié. De là, dans la terminologie ecclésiastique, le nom de *Patripassiens* donné aux fauteurs de cette opinion. Ils répondaient sans doute en appelant les autres dithéistes et polythéistes. Au reste, ces discussions ne faisaient que d'éclore dans les dernières années du second siècle. C'est au siècle suivant qu'elles furent dans toute leur intensité. Au second siècle, la différence des mots substance, hypostase et personne, et la valeur exacte de chacun de ces termes n'avaient pas encore été trouvées. Il y fallut un peu plus d'un siècle entier.

La foule n'a pas d'histoire, surtout dans le domaine inaccessible de la foi et du for intérieur. Les historiens des sectes chrétiennes du second siècle nous parlent uniquement des chefs d'école et des points de doctrine qu'ils défendaient. Mais où allait la masse des fidèles parmi tous ces docteurs et tous ces guides qui se prétendaient en même temps les seuls conservateurs ou les seuls sûrs interprètes des traditions et de l'enseignement nouveau? Tout porte à croire qu'elle était fort partagée. On se disputait comme une proie les âmes neuves des païens. Et quant à celles qui étaient déjà prises, elles

ea agnitione pacem Ecclesiis Asiæ et Phrygiæ inferentem; falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum asseverando et præcessores ejus auctoritatem defendendo; coegit et litteras pacis revocare, jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ita duo negotia diaboli Praxeas Romæ procuravit: prophetiam expulit et hæresim intulit. Paracletum fugavit et patrem crucifixit. — Tertull., *Adv. Prax.*, I.

avaient à subir bien de secrets assauts. Il y avait, ce semble, tant de manières d'être chrétien ! Jamais sans doute l'unité du grand nom chrétien ne couvrit plus de divergences, ni l'ordre ecclésiastique plus de confusion véritable. Divergences sur ce qu'on devait croire et rejeter, divergences en matière de foi, de morale et de rites.

La croyance au merveilleux était alors universelle. Les prodiges racontés du Christ et des premiers apôtres, unanimement reçus sans conteste, n'avaient pas épuisé cette foi. A lire les *Actes des Martyrs*, il semble que les guérisons miraculeuses aient été longtemps le grand instrument des conversions. Contre Celse niant la vertu du christianisme, Origène alléguait, au troisième siècle, l'amendement moral et la sanctification de la vie, argument de haute valeur assurément ; mais il ne faisait pas difficulté d'admettre encore que, par le pouvoir de certains mots, il fût possible de changer l'ordre du monde et de guérir ces étranges maladies nerveuses qu'on appelait *possessions*. Or de nombreuses écoles, non-seulement de celles qui croissaient sous le pavillon chrétien, mais parmi les païens mêmes, et non parmi les moins éclairés, croyaient à l'intervention accidentelle de certaines puissances bienfaisantes ou malfaisantes que l'homme pouvait évoquer, faire descendre et agir ici-bas. La théurgie avait des adeptes dans tous les camps. Le moment approchait où elle allait se mêler à la philosophie elle-même. Dans presque toutes les écoles, donc, on faisait profession d'opérer des miracles ou d'en mériter. La difficulté était de distinguer, parmi ces miracles, lesquels devaient être attribués aux puissances célestes, lesquels aux puissances démoniaques.

Le critérium variait naturellement d'une école à l'autre. Les prodiges des païens étaient ou niés ou rejetés d'une seule voix par tous les chrétiens comme des œuvres diaboliques. Les incantations et opérations magiques des sectes gnostiques ou des sectes judaïsantes (Elkésaïtes) étaient réputées impiété ou fourberie par leurs adversaires.

L'auteur des *Philosophumena* nous dévoile très-subtilement les artifices des spirites païens, faisant leurs tours dans l'obscurité, sous prétexte que les natures divines sont invisibles[1], posant les questions ou les recevant, devinant les pensées, dictant les réponses, lisant des caractères sur des papiers brûlés devant tous, faisant voler Hécate enflammée dans les airs ou descendre dans une salle la lune et les étoiles, produisant à volonté le bruit du tonnerre[2]. Tout cela est fort bien. Le même auteur nous met également au courant des prestiges magiques du gnostique Marcus, changeant l'eau en sang dans un calice, en prononçant une formule. Une poudre adroitement versée dans la coupe donnait à l'eau une couleur rougeâtre ; ou bien il remplissait un grand calice jusqu'à le faire déborder, du liquide contenu dans un plus petit, en prononçant ces paroles : « Que l'Être infini inaccessible à la pensée et innomable, remplisse votre être intérieur ; que, semant en vous comme dans un sol fécond le grain de sénevé, il multiplie votre intelligence[3]. » Et aussitôt le

1. Λέγει γὰρ ἀδύνατον τὰ θεῖα ὁρᾷν θνητὴν φύσιν, ἱκανὸν γὰρ τὸ ὁμιλεῖν. — *Philosophum.*, IV, 4, p. 95.
2. Lire le chapitre IV du IVe livre des *Philosophumena*.
3. Ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἀνεννόητος καὶ ἄῤῥητος χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν. — *Philosoph.*, VI, 5, § 41.

liquide se dilatait et couronnait la grande coupe. Voilà la manière, dit le même écrivain après avoir raconté les pratiques des thaumaturges, de séduire les imbéciles[1]. Mais les adorateurs païens, gnostiques et judaïsants, que pensaient-ils et que disaient-ils, de leur côté, des guérisons de scrofuleux, d'aveugles et de possédés accomplies par les amis de leurs adversaires, si habiles à percer les supercheries des autres, et d'une raison si bien armée contre les prestiges de leurs voisins? Que pensaient-ils des récits où l'on rapportait que ni l'huile ou la poix bouillante, ni le feu, n'avaient pu entamer la chair des martyrs, et que les bêtes affamées s'étaient roulées à leurs pieds avec respect? Que disaient-ils de l'histoire de l'apostat Natalis battu de verges jusqu'au sang par des anges pendant son sommeil et ramené à l'Église par ce fouet divin dont il montrait les marques vives[2]? Étaient-ils, en vérité, plus embarrassés d'expliquer ces faits et beaucoup d'autres prodiges semblables, et d'y montrer aussi la main de l'homme où le fruit d'imaginations crédules ou troublées?

La foi aux prophéties et aux révélations n'était pas moins grande que la foi aux miracles dans toutes les communautés chrétiennes. Toutes s'honoraient de compter dans leur sein certaines personnes visitées par la grâce prophétique et l'esprit révélateur. Le livre des Sibylles n'était pas fermé, mais grossissait et s'enrichissait encore sous les Antonins. Les prédictions sur la fin du monde continuaient en dépit de l'expérience, et partaient de divers groupes.

1. *Philosophumena*, IV. 4, § 15.
2. Eusèbe, *Hist. Eccles.*, V, 18.

Là où l'extase prédomine les femmes prennent aisément le pas sur les hommes. Plusieurs des chefs des diverses Églises avaient auprès d'eux une ou plusieurs Égéries favorisées, disaient-ils, de visions et qu'ils considéraient comme des lyres dont les cordes résonnent toutes seules, sous la main de Dieu qui les touche.

On sait que Simon de Gitton, dit le magicien, était accompagné d'une femme. On raconte qu'il l'avait prise dans un bouge de Tyr, l'emmenait partout avec lui, la donnant comme l'âme du monde et l'inspiratrice de ses pensées. On parle aussi d'une compagne de Marcion. Apelle, disciple de ce dernier, s'était également attaché à une vierge d'Alexandrie, nommée ou peut-être surnommée Philumène. Cette possédée, « ange de séduction, dit Tertullien, qui se donnait pour un ange de lumière », dictait à son ami spirituel ses livres de prophéties et de révélations. De même le gnostique Marcus racontait que la tétrade Sigé, la première émanation du grand Dieu, s'était offerte à lui pour lui révéler le mystère de sa théologie. Dans l'École de Montan, Maximilla, Priscilla et Quintilla sont célèbres. Ces illuminées, dont la foi était ardente et l'enthousiasme sincère, éprises d'un idéal de pureté extraordinaire, enivrées de leurs visions, prêchant le jeûne, la mortification, le dédain de la vie terrestre et le prochain affranchissement des âmes, acquirent dans la secte une autorité prépondérante. D'autres dans la même communauté enseignaient et dirigeaient les fidèles. « Nous avons aujourd'hui une de nos sœurs, dit Tertullien, favorisée de la grâce des révélations qui dans l'extase que l'Esprit lui envoie parmi l'assemblée

des fidèles, au milieu des cérémonies solennelles, converse avec les anges, parfois même avec le Seigneur, voit et entend les mystères, lit dans les cœurs de quelques-uns et indique les remèdes à ceux qui en ont besoin. Soit qu'on lise les écritures, soit qu'on chante des psaumes, soit qu'on prononce une homélie, elle trouve partout matière à ses visions. Un jour pendant que je discourais sur l'âme, cette sœur fut visitée par l'Esprit. Après la célébration du sacrifice et le départ des fidèles, elle demeura, et, comme elle a coutume de le faire, car nous recueillons scrupuleusement ses paroles, elle nous révéla ce qu'elle avait vu. Entre autres choses, dit-elle, une âme s'est montrée à moi corporellement. Je la voyais, non pas sans consistance ni forme, mais sous une apparence qui permettrait de la saisir, tendre, brillante, de couleur aérienne et de figure tout à fait humaine [1] ».

Les montanistes se flattaient d'être l'élite de l'Église. Ils traitaient de grossiers (psychiques) tous ceux des chrétiens qui, s'accommodant à la vie du siècle, répugnaient à leur exaltation immodérée et condamnaient l'esprit de détachement exagéré qui les animait. Ils appelaient faiblesse et corruption le bon sens et la sagesse de leurs adversaires. Ils faisaient bon marché de la majorité qui refusait de les suivre dans leurs voies d'étroit rigorisme. « L'Église, disaient-ils, est là où est l'Esprit. Il ne s'agit pas de compter le nombre

1. Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita quas in Ecclesia inter dominica solemnia per extasim in spiritu patitur, conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino et videt et audit sacramenta et quorumdam corda dignoscit, et medicinas desiderantibus submittit, etc. — Tertullien, *De anima*, IX.

des évêques[1] ». Les églises des montanistes du reste étaient nombreuses en Asie-Mineure et en Phrygie. Ils ne péchaient que par un excès d'austérité, et cet excès a quelque chose de rare et d'exquis pour les âmes élevées. Ils s'étaient illustrés par leur courage pendant les persécutions. Dans les scènes épouvantables de Lyon en 177, ils avaient déployé un admirable héroïsme. Il paraissait dur de les condamner et l'Église de Rome hésita en effet quelque temps. N'eût-ce pas été condamner et répudier ceux de ses enfants qui l'honoraient le plus et étaient comme la fleur de la chrétienté naissante ? Les livres de révélations et de visions n'étaient-ils pas classiques dans la communauté ? Les prisons où les martyrs enfermés attendaient un supplice ardemment souhaité, les réunions des fidèles où ils se préparaient à ces terribles épreuves, étaient souvent le théâtre de scènes extatiques et de révélations. La conscience des fidèles ne se fût-elle pas soulevée si quelque autorité ecclésiastique, s'inspirant des conseils d'une froide sagesse, eût essayé de fermer les bouches de ceux qui sur le seuil de la vie éternelle, dans cet absolu détachement de toute passion et de tout intérêt terrestre où il semble que la pure vérité se découvre mieux, donnaient des conseils, des exhortations et attestaient de saintes visions. Les fous sublimes ne sont pas moins nécessaires à l'origine des fondations religieuses que les sages et les politiques.

Parmi ces débats et ces dissentiments, au milieu

1. Non Ecclesia numerus Episcoporum. — Tertullien, *De pudicitia.*

de toutes ces diverses écoles entre lesquelles l'Église était divisée au second siècle, l'unité et l'ordre se faisaient peu à peu par une lente et sage élimination des éléments infidèles ou suspects qui semblaient menacer le présent et compromettre l'avenir de la vaste communauté chrétienne. L'esprit d'exclusion eût été dangereux au commencement en changeant la religion en secte : la largeur sans mesure, à la fin du second siècle, ne l'eût pas été moins. On ne pouvait organiser et légaliser le chaos, ni former un faisceau d'idées réfractaires et discordantes. Il fallait choisir, c'est-à-dire exclure. A ce moment l'autorité ecclésiastique, non encore une, mais centralisée en divers foyers se créa. La conscience chrétienne prit insensiblement possession d'elle-même et se reconnut dans certains docteurs et dans certains chefs. La sagesse commune suffit en plus d'un endroit sans doute à retenir, à modérer ou à répudier décidément les écarts du sens individuel et les hardiesses d'une métaphysique ambitieuse et hautaine.

A la fin du second siècle Irénée et Tertullien, le premier en dépit peut-être de tendances montanistes, le second en dépit de ses sympathies avérées pour ces sectaires, firent œuvre de sentinelles vigilantes et de champions de l'unité chrétienne. Peu d'années après, dans la première moitié du troisième siècle, un adversaire passionné de Callixte, évêque de Rome, qu'il accusait d'incliner à l'unitarisme, pendant que lui-même était accusé de donner dans le dithéisme, écrivait un livre pour confondre les hérésies, filles de la philosophie profane suivant lui, et réfutait plus de trente auteurs de sectes qui s'étaient formées autour

de l'Église ou dans son sein. Si peu irréprochables, en regard des définitions ultérieures, que fussent ces docteurs qui faisaient de la sorte la police de l'Église et combattaient pour la tradition, et, bien qu'eux-mêmes sur certains points, donnassent prise à la critique, leur œuvre cependant attestait le besoin et le désir de fonder l'unité de la foi chrétienne, et y servait.

Une autorité unique et sainte commence à s'élever en face des Églises diverses et des chefs d'école pour lesquels la tradition de l'enseignement oral se continuant d'une génération à l'autre n'est guère qu'un mot : c'est l'Église, abstraction pure, si l'on veut, mais en même temps conscience vivante en quelque sorte de la foi du plus grand nombre. C'est l'Église qu'Irénée et Tertullien opposent d'une seule voix aux nouveautés des hardis docteurs orientaux, l'Église qui dans le *Pasteur* d'Hermas est comparée à une tour dont Jésus-Christ est la porte, dont la construction commencée dès les premiers jours du monde ne sera terminée qu'au second avénement du Seigneur, et dont les pierres sont tous les fidèles : Cette Église fondée par Jésus-Christ et sur Jésus-Christ, glorifiée par les épreuves des premiers disciples, cimentée par l'union dans le martyre de Paul, de Pierre et de Jacques, si divisés qu'ils aient été pendant leur vie, et dont l'auteur du quatrième Évangile a posé le premier le profond symbole dans la doctrine du Logos incarné.

Pour combattre l'opposition faite aux fidèles par toutes les forces coalisées de la société païenne, l'union était nécessaire, et pour triompher à la fin de cette

opposition il fallait que cette union des cœurs, des esprits et des volontés parmi tous les membres de l'association fût plus forte et plus intime que celle que l'intérêt, la politique, l'ignorance ou les préjugés formaient entre tous les ennemis du nom chrétien. Quand la première et la seconde génération se furent éteintes, depuis la venue du Christ, et que la croyance au retour prochain du Seigneur se fût affaiblie parmi le plus grand nombre, ou que ce retour parût reculé à un temps indéterminé et ignoré, on comprit malgré la foi persistante de quelques rêveurs millénaristes, qu'il s'agissait d'asseoir ici-bas la société nouvelle. A ce moment même elle était déchirée par les opinions et les entreprises dogmatiques de mille théosophes qui ne prétendaient à rien moins qu'à prendre la tête du mouvement chrétien et créer sa doctrine. Contre eux, à l'origine, on peut du moins le supposer très-vraisemblablement, la science un peu neuve de l'Église, était mal armée. Mais pour la résistance à ces périlleuses directions, le bon sens général suffit. La grande masse de la communauté chrétienne opposa une invincible force d'inertie aux rêveurs et aux dialecticiens de la gnose.

Contre leur propagande occulte, on lutta en faisant retraite, en les laissant à eux-mêmes, en les isolant dans leur secte ; on fit le vide autour d'eux, autant que possible : c'est là, ce nous semble, comme il faut comprendre le terme d'excommunication dont se servent au sujet des Valentin, des Cerdon et des Marcion, les écrivains ecclésiastiques. Quels qu'aient été leurs succès momentanés en Syrie, en Égypte ou même à Rome, ils se trouvèrent de bonne heure dans

la condition que la critique et l'autorité ecclésiastiques consacrèrent et légalisèrent plus tard, c'est-à-dire à l'état de dissidents et de séparés. Le bon sens catholique, avant les controverses, s'écarta d'eux, les condamna et mit en garde contre eux la majorité des fidèles. Ce bon sens avant de décider du vrai sut juger du faux. Au second siècle, en effet, il nous paraît qu'on ne peut affirmer que le dogme chrétien sur tous les points soit expliqué et fixé. Le troisième et le quatrième siècle ne termineront même pas les débats sur la nature et les rapports du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Il est douteux que le symbole d'Athanase eût satisfait Polycarpe ou saint Justin, ou ceux mêmes qui en 269 condamnèrent les opinions unitaires de Paul de Samosate et rejetèrent comme nouveau et peu convenable le terme *homoousios* adopté plus tard à Nicée. Ainsi les exclusions de l'Église précédèrent les définitions de foi. L'association chrétienne s'était formée sous le feu des persécutions : elle se serra davantage contre le danger des divisions intestines, laissant au temps le soin d'user les doctrines dangereuses ou les téméraires interprétations, et gardant, si l'on peut dire, l'instinct secret qu'elle était destinée à sortir victorieuse des violences et à survivre aux sectes qui menaçaient de la dissoudre. Vainement l'opinion païenne et les philosophes qui avant la fin du second siècle daignaient faire au christianisme l'honneur d'une polémique en règle, attribuaient à l'Église les opinions de quelques dissidents et, notant la diversité et la confusion de doctrines qui semblaient partager la communauté, demandaient en raillant comment ceux qui désirent faire leur salut doivent s'y prendre, et

s'il leur faut jeter les dés pour se déterminer sur le choix à faire et décider à qui ils se donneront[1]. L'Église laissait passer ces accusations comme tant d'autres, et quarante ou cinquante ans après, un chrétien, un de ces grossiers pour lesquels seuls, disait Celse, Jésus a déclaré que le Fils de Dieu était venu ouvrir la porte du Ciel, mais un savant, fort au courant des spéculations de toutes les Écoles, répondait que l'Église avait désavoué ces sectaires, et ne souffrait pas qu'on les confondît avec elle. « Les imaginations des ophites et des faiseurs de diagrammes dont on forge des armes contre nous, disait Origène, viennent de personnes absolument étrangères à la doctrine du salut, qui ne reconnaissent Jésus ni pour leur sauveur, ni pour leur maître, ni pour Dieu, ni pour Fils de Dieu[2]. Plus d'un demi-siècle avant la réponse d'Origène à Celse, l'idée de l'Église universelle considérée comme un corps vivant dont les Églises particulières sont les membres, se formait. L'Église prétendait n'être bornée ni dans le temps ni dans l'espace, réaliser et imiter dans l'ordre religieux l'unité de l'empire, et déborder ses frontières. Les traditions les plus anciennes et les écrits les plus sagement choisis en général étaient opposés aux élucubrations subtiles, aux traditions douteuses et aux écrits apocryphes dont s'autorisaient les communautés séparées où la doctrine de chaque maître s'émiettait pour ainsi dire entre les mains des disciples. Un docteur de la fin du second siècle écrivait : « Là où est l'Église, là même est aussi l'esprit de Dieu.

1. Origène, *Contra Celsum*, VI, 11.
2. Origène, *Cont. Cels.*, VI, 30.

Elle est la dépositaire de l'œuvre de Dieu et l'échelle qui permet de monter jusqu'à lui[1]. »

L'effort visible vers l'unité et l'organisation ecclésiastiques, dès le milieu du second siècle, se prouve encore mieux que par des textes, par le fait des débats qui eurent lieu en ce temps au sujet de la célébration de la pâque. Dans nombre d'Églises, particulièrement en Asie Mineure, le rite judaïque de la manducation de l'agneau s'était maintenu. Il avait lieu dans la nuit du 13 au 14 du mois de Nisan. Le 14 on célébrait l'anniversaire de la passion, et le troisième jour qui suivait, la fête commémorative de la Résurrection. Dans d'autres Églises et particulièrement dans celle de Rome, la fête de la Résurrection était constamment célébrée le dimanche, et la mémoire de la Passion le vendredi précédent. Il suivait de là que pendant qu'une partie des Églises était plongée dans le deuil et la tristesse, d'autres Églises étaient dans l'allégresse. Cette diversité n'avait qu'une très-petite importance. Cependant entre les années 152 et 155 cette question de discipline excita de vifs débats entre Polycarpe, évêque de Smyrne, alors à Rome, et l'évêque de cette ville, Anicet. Le chef de l'Église romaine prétendait établir l'uniformité et imposer partout l'usage des Églises d'Occident. Le chef le plus écouté des Églises de l'Asie Mineure défendait les traditions et prétendait de son côté maintenir les coutumes suivies dès le commencement. La controverse n'aboutit pas. La variété que l'esprit d'ordre de Rome voulait abolir subsista. Vers

1. Scala ascensionis ad Deum, ubi enim Ecclesia, ibi et spiritus Dei. — Irénée, III, 24, p. 223, édit. Massuet. Conf. Ignat., *Epist. ad Smyrnæos*, VIII.

la fin du siècle la question fut remise sur le tapis. L'évêque de Rome, Victor, reprit la thèse et les prétentions d'Anicet. Polycrate, évêque d'Éphèse, résista, appuyé par l'assentiment de plusieurs évêques asiatiques. Des réunions synodales, dont l'importance sans doute a été exagérée, se tinrent de part et d'autre. L'impatience de l'évêque Victor et son humeur impérieuse faillirent amener un éclat et rompre la paix. Il prétendit retrancher de l'Église ceux qui refusaient de s'y soumettre. Irénée, le pacifique, intervint et d'autres avec lui. On dispute sur le point de savoir si l'excommunication fut lancée. En tout cas elle n'eut pas d'effet. L'union demeura, mais l'unité en cette matière fut ajournée. Cependant il est assez remarquable que dans le livre des *Philosophumena*, écrit trente ou quarante ans plus tard, les conservateurs tenaces de la coutume judaïque soient mis au nombre des hérétiques sous le nom qu'ils ont gardé de Quartodécimans, et sévèrement notés pour cette seule divergence[1], bien qu'on reconnaisse qu'ils sont d'accord avec l'Église et irréprochables sur tout le reste.

La question pour le christianisme, au siècle apostolique, avait été de savoir s'il serait par soi ou s'il se réduirait à n'être rien de plus qu'une forme contestée et on peut dire une hérésie du judaïsme destinée à languir dans l'indifférence et à s'éteindre comme une secte obscure, après un temps plus ou moins long, dans un coin de la Palestine et de la Syrie. Question capitale, être ou n'être pas! L'œuvre impérissable, l'immor-

1. L'auteur des *Philosoph.* les appelle τεσσαρεσκαιδεκατιτῶν, et les caractérise ainsi : φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, μαχιμώτεροι τὸν τρόπον. — *Philosoph.*, VIII, 5.

tel honneur de saint Paul est, d'avoir en le dégageant des observances légales, en lui ouvrant sans condition le monde païen, en opposant la foi à la loi, en présentant Jésus comme l'auteur d'une révélation nouvelle, non pas contraire à la révélation de Moïse, mais plus libre, plus large et plus complète, en conviant les hommes de toute race, de toute condition à la doctrine du salut, fondé son indépendance. La persécution de Néron dont l'horrible cruauté sépara les chrétiens des juifs, consacra en quelque sorte l'autonomie de la religion nouvelle, et la destruction du Temple, qui suivit six ans après par les armes de Titus, ôta de quelques esprits arriérés l'idée que Jérusalem dût être sa capitale. La dispersion forcée des Juifs avait commencé ; les chrétiens, sans nourrir de vains regrets, ni chercher encore de capitale terrestre, se glorifièrent d'être des dispersés et des exilés volontaires, plus avides du ciel que d'aucun royaume d'ici-bas.

Au second siècle les Églises vécurent à côté et en dehors des Synagogues, et les liens entre l'ancienne alliance et la nouvelle, que plusieurs n'avaient pas voulu rompre par scrupule de conscience ou par politique, se détendirent d'eux-mêmes peu à peu. L'esprit de saint Jacques, qui persista dans certains groupes, fut alors considéré, non comme l'esprit du christianisme, mais comme celui d'une secte étroite et sans avenir au sein de la communauté décidément émancipée. Bien plus, c'est un trait commun à la plupart des chefs des Églises gnostiques, de considérer le judaïsme comme une religion d'ordre inférieur. En ce sens, Basilide, Valentin, Cerdon et Marcion paraissent n'avoir fait que pousser à l'extrême quelques-unes des idées que saint

Paul avait posées avec plus de fermeté qu'il ne les avait appliquées.

Ce second siècle est pour le christianisme une ère d'élaboration, de polémique et d'ébauches doctrinales. La théorie du *Logos* s'y introduit, et reçoit de toute part les plus hardis et les plus étranges développements. Les seetes se multiplient. C'est proprement l'âge des hérésies, c'est-à-dire des essais dogmatiques. Le syncrétisme oriental tend à absorber le christianisme dans des systèmes où il paraît noyé et perdu. C'est l'épanouissement de la gnose. Le mysticisme y fleurit. On y célèbre la vie parfaite dégagée des conditions communes, doctrine de théologiens et de moralistes raffinés, qui se résume en un échafaudage d'abstractions réalisées et en une morale qui oscille entre des visées célestes et le plus grossier relâchement.

Que d'idées sont alors mises au creuset! On puise partout. L'éclectisme et le mysticisme sont les caractères du temps. Les vieilles religions orientales et les anciennes philosophies sont conviées à fournir les éléments de la doctrine nouvelle. Entre les mains des hardis docteurs de la gnose le christianisme tend à se transformer en une synthèse où la part de la raison et celle de la foi semblent ménagées. Dieu s'y multiplie étrangement. Le Verbe est son premier-né; mais il y en a bien d'autres. Que de degrés entre le ciel et la terre depuis l'indéterminé, l'être sans nom supérieur à l'être, jusqu'à la puissance malfaisante et jalouse et en tout cas déchue et subalterne dont le monde terrestre est l'ouvrage! Dans tous ces systèmes l'enseignement et la tradition apostolique disparaissent en grande partie. Nul compte n'est tenu des simples récits

évangéliques. Le dogme fondamental de l'incarnation et le dogme de la résurrection sont effacés.

Il est peu contestable que le gnosticisme ait fait de nombreuses recrues dans les communautés chrétiennes, aspiré à en prendre la haute direction, réussi à former des Églises nombreuses, agité et troublé profondément les âmes, excité en Orient et en Occident de vives défiances et d'âpres disputes. Les polémiques du temps nous manquent et les boutades prêtées à saint Jean en face de Cérinthe et à Polycarpe vis-à-vis de Marcion ne peuvent les remplacer. L'érudition et la subtilité d'esprit étaient peut-être du côté des partisans de la gnose. Les défenseurs de la tradition apostolique avaient plutôt, ce semble, des négations à opposer aux gnostiques qu'un système positif et une doctrine arrêtée. Leur résistance obstinée, si passive qu'elle ait été, fut sans doute celle du bon sens qui ne sait pas répondre et refuse de céder, qui voit distinctement l'erreur et le péril et ne veut pas se donner. L'Église se garda vraisemblablement par le bon sens plutôt que par la dialectique.

Sans parler de l'erreur, quel était le clair danger que les divers systèmes, et comme on parle, les hérésies du second siècle, firent courir à la communauté chrétienne et contre lequel elle s'associa sous le nom d'Église catholique? Celui de transformer la religion nouvelle en une secte étroite demi-philosophique et demi-religieuse, incapable de fléchir aux nécessités du temps, de s'accommoder aux conditions communes de l'humanité et de recevoir tous ses membres dans son sein.

La conscience des fidèles vit avec une admirable

justesse que l'esprit de Jésus et de ses disciples n'
pas dans ces spéculations et ces directions singuli
dans ces géhennes spirituelles et morales où les g
tiques, les montanistes et les autres chefs d'école
tendaient l'étouffer, et qu'il fallait s'éloigner
une égale décision de la routine des judaïsants et
nouveautés aventureuses des philosophes.

CHAPITRE II

LES POLITIQUES ET LES LETTRÉS

CORNÉLIUS FRONTON.

Dédaigneuse indifférence des lettrés vis-à-vis du christianisme au premier siècle et dans la première moitié du second. — Nulle mention des écrits apologétiques chrétiens. — Cornélius Fronton et son école. — Décadence du goût et recherche immodérée de l'archaïsme. — La déclamation de Fronton contre les chrétiens attestée à deux reprises dans l'*Octavius* de Minucius Félix. — Caractère de ce dialogue. — Résumé du Discours de Cécilius et rapports vraisemblables entre ce discours et la polémique de Fronton telle qu'on peut l'imaginer. — Le *graffito* du crucifié à tête d'âne du Palatin. — Origine de la bizarre tradition de ce culte prétendu de la tête de l'âne. — Silence de Cécilius sur certains griefs imputés aux chrétiens. — Le point de vue de sa polémique paraît pouvoir être attribué à Cornélius Fronton.

Au milieu de l'étourdissement général de la vie païenne et de l'extrême confusion des croyances et des pratiques religieuses, le christianisme au premier siècle fit peu de bruit.

L'exécution de l'an 64, ordonnée par Néron, jeta dans le monde le nom des chrétiens et l'apprit à la société polie. Les plus honnêtes gens et les plus humains ressentirent alors à Rome un mouvement de pitié pour ces malheureux, sacrifiés si cruellement afin de couvrir l'honneur d'un prince exécrable et détesté[1]. L'oubli sui-

1. Tacite, *Annal.*, XV, 44.

vit bientôt, accompagné, on peut le croire, de ce calme mépris des hommes graves et classés pour des suspects, grouillant dans les bas-fonds des superstitions judaïques, haïs et répudiés par les Juifs mêmes, livrés, disait-on, à d'absurdes ou infâmes mystères, et couvant dans leur cœur on ne savait quelles espérances de bouleversement. Ils croissaient cependant, infatigables dans leur insaisissable propagande, fiers dans leur isolement, rendant au monde mépris pour mépris, au ban de l'opinion, mais d'autant plus unis et serrés les uns contre les autres, recueillant les mécontents du siècle, les petits, les déshérités de la fortune, les âmes avides d'un idéal nouveau, et formant lentement de ce qui passait pour la lie et les balayures de la société, la cité de l'avenir, et, comme diront plus tard Cyprien et Origène, l'armée de la foi et le camp du Christ.

Dans la première partie du second siècle, les lettrés ne parlent guère des chrétiens. Juvénal ne les a nommés nulle part, et c'est à peine si l'on peut dire qu'il ait songé à les désigner par voie d'allusion[1]. Tacite et Suétone leur accordent en passant une courte et flétrissante mention à propos du massacre de l'an 64[2]. Si Pline le jeune n'eût pas été chargé d'une mission officielle en Bithynie, l'an 112, on peut croire que leur nom ne se fût pas rencontré sous sa plume. Plutarque, qui sait tant de choses, les ignore. A ce moment, et après l'édit de Trajan, ils sont hors la loi. Plusieurs condamnations ont été prononcées contre les plus audacieux. Ils sont réputés ennemis publics, athées, scélérats qualifiés. Il semble qu'il soit de mauvais goût de

1. Juvénal, I, 155-156, IV *in fine*.
2. Tacite, *Ann.*, XV, 44. Suétone, *Néro.*

parler de gens qui appartiennent aux juges, du jour où ils rencontrent un accusateur, et que les prendre à partie soit les désigner aux rigueurs. Rôle importun ou odieux. On sait cependant qu'à ce moment, où sous des princes humains et soucieux de la bonne administration de la justice, la vie paraît plus tolérable et les suicides plus rares, les chrétiens sont considérés comme une espèce de fanatiques affamés de la mort, et, si entêtés de leur manie, que plutôt que d'y renoncer, ils souffrent volontiers les plus cruels supplices et y courent comme à une fête. C'est un trait du moins que notent plusieurs contemporains : Épictète, Lucien, Marc-Aurèle et Galien. On voyait bien en Syrie, dans l'Asie-Mineure et en Thessalie, certains prêtres ambulants, dans leurs transports de convulsion mystique, se flageller, se mutiler, comme si la divinité dont ils portaient çà et là l'image ne pouvait recevoir de plus agréable offrande que celle de leur sang[1]; mais les chrétiens plus graves, sans porter la main sur leur personne, ni donner d'eux-mêmes leur prétendue frénésie en spectacle à la foule profane, acceptaient la mort avec impassibilité, ou la bravaient en face du tribunal avec une exaltation obstinée. « Ces malheureux, dit Lucien, se figurent qu'ils seront immortels et qu'ils vivront éternellement. En conséquence, ils méprisent les supplices et se livrent volontairement à la mort[2]. »

1. Capite demisso cervices lubricis intorquentes motibus crinesque pendulos rotantes in circulum et nonnunquam morsibus suos incursantes musculos, ad pos tremum ancipiti ferro quod gerebant, sua quisque bracchia dissecant..... Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere. — Apulée, *Métamorph.*, lib. VIII.

2. Lucien, *De morte Peregrini*, 13.

Cependant les chrétiens ne s'affirmaient pas seulement en souffrant intrépidement le martyre. Nombre de leurs docteurs, et plusieurs sortis des écoles de la philosophie profane et rompus à la dialectique, avaient pris la plume. Ils s'étaient adressés au pouvoir, à l'opinion, à la conscience publique, n'avaient pas craint de solliciter des enquêtes sur leur vie, que d'infâmes rumeurs essayaient de déshonorer; avaient discuté les griefs et les imputations courantes, et institué eux-mêmes des comparaisons facilement victorieuses entre leurs croyances et tous les autres cultes tolérés; avaient enfin fait fièrement appel à la justice, à la liberté, au droit commun, impudemment violés en leurs personnes.

Le siècle n'était pas à la critique. A part Lucien, dont la satire universelle n'épargna aucune religion, il n'y a guère d'esprits forts au second siècle. La foi règne partout dans toutes les couches de la société. Le polythéisme, loin d'être en décomposition, n'a jamais eu plus d'autels et de sanctuaires, ni trouvé dans la philosophie une plus complaisante alliée. La doctrine du Dieu unique, immobile et inaccessible par lui-même, mais gouvernant le monde par une multitude innombrable de puissances subordonnées de divers ordres qui servent de trait d'union entre le ciel et la terre, font office de ministres du Dieu suprême, sont partout les messagers de ses ordres et les organes de ses bienfaits, et lui rendent les vœux, les prières et les actions de grâce des mortels[1]; cette doctrine semblait justifier la multiplicité des noms et des attributs divins, expliquer la présence et l'intervention active de Dieu dans les

1. Maxime de Tyr, *Dissert.* — Apulée, *De Deo Socratis.*

choses du monde et légitimer en même temps la variété des cultes. A l'exception encore une fois de quelques épicuriens endurcis et fort mal famés auprès des dévôts, la masse entière du peuple et les esprits cultivés du temps, sophistes, rhéteurs, poëtes, historiens et philosophes, croient communément aux songes, aux miracles, aux apparitions divines, aux présages, à l'intercession efficace des divinités locales, à la sainteté et à l'utilité des pratiques. Le rhéteur Aristide est un dévot d'Esculape[1]. Le platonicien Apulée a voué son âme à Isis, la déesse libératrice, l'auguste, la sainte, la reine du ciel, la mère de la béatitude et de la miséricorde. Plus encore que la littérature du temps, les monuments épigraphiques témoignent de la vivacité du sentiment religieux et d'une sorte de renaissance du polythéisme. Les railleries de Lucien ne descendaient pas dans les masses croyantes et troublaient peu la piété des cercles cultivés, et, d'autre part, la propagande chrétienne, malgré ses succès relatifs, n'avait pas très-sérieusement entamé la société païenne.

On n'a nulle mesure pour évaluer même approximativement le nombre des chrétiens répandus sur toute la surface de l'empire à l'époque de la mort de Marc-Aurèle. Le règne de Commode et la paix dont jouit l'Église jusqu'aux premières années du troisième siècle, durent être très-fécondes pour la foi nouvelle. Il est certain que les groupes de fidèles n'avaient pas partout une égale densité. En Syrie, en Phrygie, en Bithynie, les chrétiens étaient sans doute alors plus nombreux qu'en Afrique et en Italie, et dans ces deux contrées, plus

1. Waddington, *Mémoire sur la vie d'Ælius Aristide*, passim.

nombreux aussi que dans les provinces occidentales et septentrionales de l'empire. En tout cas, il faut prendre le mot souvent cité de Tertullien comme une enflure oratoire, et se souvenir à ce propos que l'arithmétique des partis militants, quand ils comptent leurs forces, comporte toujours une grande fantaisie. La foi passionnée et l'habitude de vivre exclusivement avec ceux qui la partagent, de ne voir et de n'entendre qu'eux seuls et de ne faire nul état des autres, produisent en tout temps de singulières erreurs de perspective. Les petits groupes, aux yeux des adhérents, se transforment ainsi en multitude. Le reste est pour eux non avenu et compté pour rien. Or, le reste, pour ce qui est des païens dans la dernière moitié du second siècle, c'était, peu s'én faut, tout le monde.

Le premier écrivain païen qui ait pris la plume contre les chrétiens, est un bel esprit du milieu du second siècle, Cornélius Fronton, le maître d'éloquence de Marc-Aurèle, une des voix les plus agréables aux oreilles de ce temps, mais le dernier auquel on eût pu attribuer une pareille polémique.

Fronton était né à Cirtha, en Afrique. Il se fit connaître à Rome, sous Hadrien, parcourut successivement les divers degrés du *cursus honorum*, fut triumvir capital, questeur, édile, préteur, consul suffect au 1er juillet de l'an 143, et admis douze ou treize ans plus tard au tirage au sort des deux grandes provinces proconsulaires[1]. Son compétiteur admis à choisir avant lui, ayant pris la province d'Afrique qu'il eût souhaitée, il se proposait de partir pour l'Asie. Le mauvais état

1. Inscription de Calama, Léon Renier. — *Insc. Afric.*, 2717.

le sa santé l'en empêcha[1]. Sa vie ne se prolongea guère au delà de l'an 170.

Fronton est un pur lettré, le promoteur d'un essai de renaissance littéraire, et comme le chef d'une sorte d'école romantique. La forte et naturelle simplicité des écrivains des grands siècles, faite de bon sens et de sage mesure, ne s'imite pas ; et, quand le goût a baissé avec les âmes, cette simplicité est d'ordinaire réputée chose trop unie, fade et vulgaire. Au milieu du second siècle de l'empire, les beaux esprits prirent pour modèles non les écrivains du siècle d'Auguste, chez lesquels toutes les qualités étaient si bien fondues et tempérées, qu'ils leur semblaient manquer de couleur et de relief, mais les vieux auteurs. Ennius fut préféré à Virgile, et Porcius Caton à Cicéron.

L'archaïsme devint à la mode. Chez les contemporains d'Ennius et de Caton, le fond emportait la forme. Chez ceux de Fronton, la solide matière de l'éloquence des vieux âges faisait défaut. Le genre démonstratif dominait : il nourrissait les *récitations* publiques et envahissait le barreau. Le souci des procédés et la recherche curieuse des mots s'allient mal avec l'inspiration. De la préciosité et de l'archaïsme naquit une certaine barbarie efféminée dans le langage, on ne sait quoi d'amolli et de sec, d'énervé, d'artificiel, de fané et de vieillot. Fronton possédait à fond le matériel de la langue, connaissait la valeur et les moindres nuances des synonymes ; mais, comme tant d'autres après lui, il a prouvé qu'il ne suffit pas de savoir le dictionnaire pour être un grand écrivain ; et l'admiration dont il fut

1. *Epist. Front. ad Anton. Pium.*, 8.

l'objet est la meilleure preuve de la décadence du goût chez ses contemporains.

Avec cela, ce minutieux éplucheur de mots était un fort honnête homme, fidèle à ses amis, même dans la mauvaise fortune et dans la disgrâce, humain, serviable, tendre, dévoué, et, quand il oubliait sa rhétorique, capable d'effusion de cœur. Vieux, malade, cruellement éprouvé par la perte de sa femme et de cinq enfants qui lui avaient été enlevés coup sur coup, il écrivait ces lignes d'un accent à la fois touchant et fier :

« Ce qui me console, c'est que ma vie est presque achevée et touche à son terme naturel. Quand la mort arrivera, au temps de la nuit ou de la lumière, je saluerai le ciel en partant, et j'ouvrirai librement ma conscience. Je me rendrai ce témoignage, que dans le cours de ma longue carrière, je n'ai rien fait jamais dont j'aie lieu de rougir et qu'on puisse me reprocher comme une tache ou une infamie ; nul trait d'avarice ou de perfidie, mais au contraire des actes nombreux de libéralité, d'affection, de fidélité, de courage, souvent même accomplis au péril de mes jours. J'ai vécu dans une étroite union avec le meilleur des frères. Les honneurs où je suis parvenu, je ne les ai point recherchés par de mauvaises voies. J'ai préféré le soin de mon âme à celui de mon corps, et la culture des lettres à la poursuite de mes intérêts. J'ai préféré la pauvreté au secours d'autrui, aimant mieux manquer que mendier. Je n'ai pas été prodigue du superflu. Je l'ai été quelquefois de mon nécessaire. J'ai dit consciencieusement la vérité ; j'ai su l'entendre avec plaisir. J'ai mieux aimé être oublié que flatteur, me taire que feindre, être un ami né-

gligent qu'un courtisan assidu. J'ai peu demandé, je n'ai pas peu mérité. J'ai prêté à qui j'ai pu selon mes moyens. J'ai aidé avec empressement ceux qui le méritaient, sans hésitation ceux qui ne le méritaient pas; et le peu de reconnaissance que j'ai trouvé ne m'a pas rendu plus lent à faire à d'autres le bien que je pouvais. Je n'en ai pas voulu aux ingrats... »

Fronton, tel que nous le connaissons encore une fois, n'a nulle part des visées d'homme d'État. Il est homme de lettres et rien de plus; satisfait du présent, ne rêvant pas un autre ordre de choses, et ne souhaitant pas plus de liberté que celle dont il jouit avec tout le monde. C'est un conservateur et un optimiste. Le gouvernement de Marc-Aurèle remplit son idéal, surtout les jours où son élève a fait quelque belle allocution. Sa religion est celle de son temps et de son pays. Il n'en connaît et n'en désire point d'autre. Sa foi religieuse est sincère, sans être intolérante ni incommode à personne, exempte en même temps de superstition et de fanatisme. Il ne s'embarrasse pas de l'exégèse des philosophes, et parmi les dieux, il n'a pas, comme Aristide ou Apulée, choisi une divinité spéciale à laquelle il s'est donné de préférence, et qu'il semble mettre hors de pair. Dans ses lettres, il parle fréquemment des dieux, toujours avec le respect et la gravité d'un homme bien élevé et sincère, nulle part avec l'exaltation d'un dévot. Il n'est pas théologien. Il croit d'une foi calme et douce aux dieux, à la providence qu'ils exercent, à la tranquille et bienheureuse assemblée des âmes après la rupture des liens du corps. Il serait bien dur, ce nous semble, de le juger sur cela un esprit borné et étroit. Mais avec ses qualités et ses défauts, avec son caractère

et son tempérament, il y a peut-être lieu de s'étonner qu'il ait écrit un livre contre les chrétiens, non qu'il dût les comprendre et fût capable de sympathiser avec eux, mais parce qu'il ne les rencontrait guère dans le cercle restreint d'idées qui formait et fermait son horizon.

Le témoignage de Minucius Félix est formel cependant, et il n'est pas possible de le rejeter. A deux reprises l'écrit polémique de Fronton est allégué expressément dans l'*Octavius*[1]. L'avocat du paganisme Cæcilius et son adversaire Octavius en font mention tour à tour à propos des infâmes accusations que la rumeur publique colportait çà et là contre les chrétiens et dont Fronton se serait fait l'écho complaisant.

On s'est demandé si ce personnage ne serait pas le jurisconsulte Papirius Fronton cité dans les *Pandectes*; mais la double indication de l'*Octavius*, qu'il était orateur et né à Cirtha, paraît décisive en faveur de Cornélius Fronton, le maître de Marc-Aurèle. Il n'y a pas lieu d'opposer à ce témoignage très-précis, le silence absolu de la correspondance de Fronton au sujet des chrétiens. Nous n'avons qu'une infime partie des œuvres du rhéteur de Cirtha : nous ne possédons pas même toute sa correspondance; et, si ce qui en reste peut suffire pour nous permettre de réviser le jugement des contemporains sur le mérite littéraire de l'homme, nous ne saurions avec cela seul mesurer le champ qu'il a pu embrasser dans une vie passée

1. Et de convivio notum est; passim omnes loquuntur : id etiam Cirtensis nostri testatur oratio. — *Octav.*, IX.

Sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium facit, sed convicium ut orator adspersit. — *Octav.*, XXXI.

tout entière la plume à la main. On ne saurait guère non plus marquer la date ou l'occasion de ce factum de Fronton. Toute occasion est bonne pour un rhéteur. Après la consultation de Pline à Trajan et la réponse de cet empereur, après un échange de dépêches analogues entre Hadrien et Antonin le Pieux et d'autres légats ou proconsuls, l'éruption chrétienne, sans inquiéter sérieusement la chancellerie impériale, arrêta cependant son attention et pût être regardée comme une des étrangetés morales de ce temps.

Fronton, successeur désigné de Quadratus, proconsul d'Asie en 155, et qui, à ce moment faisait ses préparatifs pour se rendre dans cette province, s'enquit vraisemblablement de l'état des esprits et fut peut-être instruit de la condamnation des Philadelphiens et de Polycarpe à Smyrne. Sa santé le retint à Rome; mais ce lettré, gouverneur improvisé de province, et incapable, par des circonstances indépendantes de sa volonté, d'aller remplir au loin sa charge, ne jugea-t-il pas à propos de faire dans son cabinet, et à sa manière, œuvre de politique et de défense sociale en écrivant contre des hommes réputés factieux et ennemis publics? Il payait ainsi en partie sa dette d'homme d'État, et montrait que ce qui touchait à l'ordre public et aux intérêts conservateurs ne lui était pas étranger.

Minucius Félix paraît avoir composé l'*Octavius*, peu de temps avant la mort de Marc Aurèle. On sait que ce Dialogue pris d'abord pour le VIIIe livre de l'ouvrage d'Arnobe contre les Gentils, fut rendu à son auteur par le docte et exact François Baudoin, et imprimé à part sous le nom de Minucius Félix en 1560.

Les témoignages de saint Jérôme et de Lactance sur la date de cette composition sont incohérents ou peu explicites[1]. Les écrivains ecclésiastiques la reculent en général au delà du second siècle. Il nous paraît que l'*Octavius* doit avoir été composé entre les années 176 et 180, alors que l'empire était partagé entre Marc-Aurèle et Commode, et que les chrétiens étaient en butte aux persécutions. Le souvenir des scènes cruelles de Lyon y a sa marque[2]. Le ***Discours véritable*** de Celse, qui a précédé d'au moins vingt ans l'***Apologétique*** de Tertullien, est du même temps. Nous inclinerions à croire même que l'*Octavius* a été écrit auparavant. En tout cas, Minucius Félix ne connaissait pas l'ouvrage de Celse; car il serait surprenant, s'il l'eût connu, que, citant deux fois un adversaire, il n'eût mentionné que Fronton, qu'on peut sans se hasarder beaucoup, regarder comme le moins sérieux, le moins pressant des deux, et sans nul doute le moins récent. N'est-il pas naturel, quand on répond à une attaque, de prendre à partie le plus redoutable et le dernier venu des adversaires? Or, que l'écrit de Celse soit postérieur à celui de Fronton, cela nous apparaît clairement par cette seule raison que Celse n'a pas allégué à la charge des chrétiens le seul trait que nous savons certainement avoir appartenu au factum de Fronton, à savoir les scènes hideuses que la voix publique racontait de leurs initiations et de leurs banquets[3]. Au temps où Minucius et Celse écrivaient, ces horribles rumeurs qui

1. Lactant., *Inst. christ.*, V. 1. — Hieronym., *De Vir. Illust.* — *Epist. ad Magnum.* — *Epist. ad Pammachium.*
2. *Octav.*, 29, 33, 37.
3. *Octav.*, 37.

soulevaient de si furieuses colères à Lyon, s'étaient éteintes ou assoupies à Rome, et ne pouvaient être relevées par un adversaire de bonne foi [1].

Il y a plus, l'*Octavius* porte au front sa date. C'est une pièce sortie de l'école de Fronton.

L'*Apologétique* de Tertullien fut moins un discours qu'un acte; moins un plaidoyer composé qu'un éclat d'indignation, une protestation vivante, l'effusion ardente et sans apprêt de la conscience soulevée d'un honnête homme et de la raison bien armée d'un jurisconsulte. Le langage rude et barbare y est le serviteur de la pensée. On n'y saurait trouver l'ombre d'une préoccupation purement littéraire. L'*Octavius*, au contraire, est un morceau travaillé, curieusement poli dans le silence laborieux du cabinet, une pièce de littérature d'art, dont l'élégance et la grâce sentent constamment le procédé et le pastiche. Nul abandon, nul laisser-aller, nul oubli de la grammaire et de la rhétorique : souvent une redondance un peu vaine, çà et là des ornements plaqués et des fleurs artificielles. L'emportement même y est mesuré et rhythmé, vient de la tête plus que de l'âme, se balance en antithèses. Minucius Félix sait par cœur les bons auteurs, le *De Natura Deorum* de Cicéron, le *De Providentia* de Sénèque, et ne se fait nul scrupule d'y faire les emprunts les moins voilés [2].

1. Nec tamen mirum cum hominum fama quæ semper inspersis mendaciis alitur, ostensa veritate comminuitur. — *Octav.*, XXVIII.

2. Quid potest esse tam apertum tamque perspicuum, quum cœlum suspeximus cœlestiaque contemplati sumus quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis quo

Quid potest esse tam apertum, tam confessum, tamque perspicuum quum oculos in cœlum sustuleris et quæ sunt infra circaque lustraveris quam esse aliquod nu-

Il goûte aussi et cultive la manière molle et efféminée d'Apulée ; il partage la haine de Fronton pour la diction simple et unie, et savoure comme lui le plaisir d'un mot nouveau, d'une épithète bien trouvée et mise en bonne place. Il n'écrit pas évidemment pour les cordonniers et les foulons dont parle Celse[1]. Écrit-il même pour la foi ? Il paraît en vérité moins songer à convertir les hésitants qu'à mériter l'applaudissement des gens de goût et des beaux esprits. L'*Octavius* est un fruit de serre chaude. Dans la littérature ecclésiastique, il n'est pas un livre, sans excepter l'épître à Diognète, qui plus que celui-là ressemble à une composition apocryphe et relativement moderne. Si l'on n'avait pas de solides raisons de ne pas douter de l'authenticité de l'*Octavius* de Minucius Félix, on pourrait croire que l'œuvre de cet avocat en vacances, honneur du barreau romain, est sorti au seizième siècle de l'officine de quelque néo-cicéronien. C'est en tout

hæc reguntur. Cicero, *De Nat. Deorum*, II.	men præstantissimæ mentis quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur. Minuc. Fel., *Octav.* XVII.
Nemo tam pauper vivit quam natus est. Seneq., *De Providentia*.	Nemo tam pauper esse potest quam natus est. Minuc. Fel., *Octav.*, XXXVI.
Verberat nos et lacerat fortuna : Patiamur, non est sævitia, certamen est... Calamitas virtutis occasio est. — *Ibid.*, C, 4.	Quod corporis humana vitia sentimus et patimur non est pœna, militia est... Calamitas sæpius virtutis disciplina est. — *Octav.*, XXXVI.
Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo Deus : ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus. — Seneq., *ibid.*, 2.	Quam pulchrum spectaculum Deo quum christianus cum dolore congreditur, cum adversus minas et supplicia et tormenta componitur. — *Octav.*, XXXVII.

On pourrait aisément multiplier ces rapprochements. Les réminiscences de Salluste abondent comme celles de Cicéron et de Sénèque.

1. *Cont. Cels.*, III, 55.

un *joli* dialogue. L'épithète serait courte, chétive, déplacée, pour caractériser l'*Apologétique* de Tertullien.

L'*Octavius* est, comme on sait, composé d'un double plaidoyer avec un court prologue et un épilogue. Ces discours parallèles et antithétiques étaient fort à la mode dans les écoles. C'est d'abord un païen nommé Cécilius qui prend la parole contre les chrétiens et pour l'antique religion. Octavius lui répond en attaquant le polythéisme et en faisant l'apologie du christianisme. Minucius juge du débat, donne naturellement gain de cause à ce dernier et Cécilius lui-même avoue sa défaite.

Si Minucius Félix, dans son apologie, a visé la déclamation de Fronton, peut-être y a-t-il lieu de supposer que, portant la question devant le tribunal d'un juge impartial, et donnant la réponse après l'attaque et la défense après l'accusation, il a pris en grande partie et a placé dans la bouche de l'avocat du polythéisme les arguments mêmes que Fronton avait présentés et développés dans son discours. L'apologie de la sorte prenait un caractère plus positif, s'adressant non à un ennemi imaginaire et à des raisons d'avance émoussées à dessein, mais à un adversaire réel dont l'œuvre était encore dans toutes les mains. De cette façon, on pourrait tenter de restituer au moins pour le fond des idées le discours polémique de Fronton. Et si l'hypothèse paraît trop forte, puisque Cécilius, l'adversaire des chrétiens dans l'*Octavius*, ne fait expressément mention que d'un passage unique de l'écrit de Fronton, encore devra-t-on accorder que Cécilius, pour garder son personnage et remplir son rôle, doit représenter au temps de Fronton l'opinion des païens éclairés et être

l'interprète de leurs sentiments et de leurs critiques.

Le Cécilius mis en scène au commencement de l'*Octavius* qui plaide pour le polythéisme et contre les chrétiens, n'est pas un philosophe. C'est un homme du monde professant l'indifférence des hautes spéculations, le doute et l'incertitude en matière de métaphysique et de théologie naturelle, et inclinant à l'opinion épicurienne que les choses se sont agencées toutes seules, et que la fortune aveugle est la reine de la nature et de la vie humaine. Or, quand, depuis tant de siècles, les philosophes de toutes les écoles disputent encore sur l'ordre des choses et le système général de l'univers, n'est-ce pas une pitié de voir quelques individus sans culture, sans lettres, étrangers à toute connaissance élevée, trancher et décider si hardiment sur ce sujet[1] ? Le meilleur serait de borner notre ambition à nous connaître nous-mêmes. Mais si nous voulons dépasser les limites de notre faiblesse, sachons au moins nous garder d'opinions vaines et qui remplissent l'imagination d'effrayants fantômes.

Dans notre impuissance incurable à rien déterminer de certain sur l'origine, la cause et l'ordre du monde, la sagesse est pour chacun de garder la religion de son pays et de ses ancêtres, laquelle est consacrée par le temps et la vénération commune. Il convient de nous en tenir aux traditions que nos pères nous ont transmises, d'adorer les Dieux qu'ils nous ont appris à connaître et à respecter sans en disputer, de demeurer

1. Itaque indignandum omnibus indolescendumque est audere quosdam, et hos studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam nisi sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac majestate decernere, de qua tot omnibus sæculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat. — *Octav.*, V.

fidèles au culte dans lequel nous avons été nourris et dont la constante observation a fait la grandeur de Rome. C'est à sa vertu religieuse que Rome a dû cette grandeur; c'est parce qu'elle a ouvert son Panthéon à tous les Dieux qu'elle a mérité de devenir la maîtresse des nations [1]. Les temples ne sont pas seulement l'ornement et la parure des cités, mais leur protection et leur sauvegarde. La présence des dieux auxquels ils sont consacrés les rend seuls augustes. Ces dieux, par les réponses qu'ils rendent aux consultations des pontifes, fournissent des remèdes aux malades, des espérances aux affligés, des secours ou des consolations aux malheureux, des soulagements à ceux qui souffrent.

Or comment supporter l'audace sacrilége de ceux qui prétendent renverser ou affaiblir une religion si ancienne, si utile et si salutaire? Les négations individuelles de tel ou tel philosophe sont de nul effet. Cependant on a quelquefois sévi contre quelques-uns d'entre eux. Les Athéniens chassèrent de leur pays l'Abdéritain Protagoras, qui pourtant raisonnait des dieux plutôt en grave logicien qu'en blasphémateur, et brûlèrent publiquement ses écrits. « Et nous verrions de sang-froid des hommes d'une faction infâme, tur-

1. (Romanorum) potestas et auctoritas totius orbis ambitus occupavit; sic imperium suum ultra solis vias et ipsius Oceani limites propagavit, dum exercent in armis virtutem religiosam, dum urbem muniunt sacrorum religionibus, castis virginibus, multis honoribus ac nominibus sacerdotum... dum captis vi hostilibus mœnibus adhuc ferociente victoria, numina victa venerantur, dum undique hospites deos quærunt et suos faciunt; dum aras exstruunt etiam ignotis numinibus et manibus. Sic, dum universarum gentium sacra suscipiunt, etiam regna meruerunt. Hinc perpetuus venerationis tenor mansit, qui longa ætate non infringitur, sed augetur : quippe antiquitas cærimoniis atque fanis tantum sanctitatis tribuere consuevit, quantum adstruxerit vetustatis. — *Octavius*, VI.

bulente, désespérée, attaquer les dieux en brigands des hommes qui choisissent leurs prosélytes dans la li du peuple et parmi les femmes que la faiblesse de leu sexe rend si faciles à séduire, pour les englober dan une conjuration impie, qu'ils cimentent dans leurs assemblées nocturnes, non par des sacrifices, mais pa des sacriléges, des jeûnes solennels et d'horribles fes tins! Engeance fuyant la lumière et le grand jour muette en public, bavarde en secret, méprisant le temples comme des sépulcres, blasphémant les dieux se moquant des choses sacrées, nous insultant de l pitié qu'ils méritent, si l'on peut dire, et demi-nus, n faisant nul cas des honneurs et de la pourpre des pontifes! Dans leur étrange extravagance et leur incroyabl audace, ils dédaignent les tourments présents dan l'appréhension de tourments à venir et incertains, e craignant de mourir quand ils ne seront plus, ils n redoutent point la mort présente, tant ils se laissen rassurer par le fol espoir de revenir à la vie [1]! »

Comme la mauvaise herbe est féconde, ainsi le exécrables oratoires de cette coalition impie s'étenden et se multiplient par toute la terre avec la croissant perversité des mœurs. Ils se reconnaissent à des signe secrets, s'aiment les uns les autres presque avant de s

1. Homines deploratæ, inquietæ ac desperatæ factionis grassari i deos... qui de ultima fæce collectis imperitioribus et mulieribus credulis, sexus sui facilitate labentibus. plebem profanæ conjurationis instituunt.............. Latebrosa et lucifugax natio, in publico muta, i angulis garrula : templa ut busta despiciunt; deos despuunt, riden sacra, miserentur miseri, si fas est, sacerdotum honores et purpura despiciunt ipsi seminudi... Spernunt tormenta præsentia, dum incert metuunt et futura; et dum mori post mortem timent, interim mor non timent. Ita illis pavorem fallax spes solatio redivivo blanditur *Octavius*, VIII.

connaître, et s'appellent entre eux frères et sœurs [1]. Les uns disent qu'ils adorent la tête d'un âne, les autres les parties sexuelles de leur prêtre, d'autres, un homme justement puni du dernier supplice et le bois infâme d'une croix [2]. Sur leurs initiations et sur leurs festins circulent d'abominables récits. « On présente, dit-on, à celui qui doit être initié un enfant couvert de pâte de farine, afin de l'enhardir au meurtre en le dissimulant. Le novice frappe sans savoir cette apparente masse informe. Le sang coule. Ils le boivent avidement, se partagent à l'envi les membres palpitants de la victime, cimentent ainsi leur conjuration et s'engagent au silence mutuel par la complicité du même forfait. » Et leurs festins? « Après un long repas, lorsque les vins dont ils se sont enivrés commencent à exciter en eux les feux de la débauche, ils attachent un chien au candélabre et le provoquent à courir sur un morceau de viande qu'on lui jette à une certaine distance : les flambeaux renversés s'éteignent ; alors, débarrassés d'une lumière importune, ils s'unissent au hasard, au milieu des ténèbres, dans d'horribles embrassements [3]. »

Sont-ce là des fables et d'absurdes calomnies? Mais nul ne cherche l'obscurité que pour mal faire. Pourquoi les chrétiens n'ont-ils ni temples, ni autels, ni simulacres connus? Pourquoi ne parlent-ils et ne se réunissent-ils qu'en secret, si ce n'est que ce qu'ils adorent et veulent dérober aux regards est punissable ou honteux?

1. Per universum orbem sacraria ista teterrima impiæ coitionis adolescunt......... Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo pœne antequam noverint.............. se promiscue appellant fratres et sorores. — *Octavius*, IX.

2. *Octavius*, IX.

3. *Octavius*, IX.

D'où vient, quel est, où est ce Dieu unique, solitaire, abandonné, qu'aucun peuple libre, aucun royaume, pas même la superstitieuse Rome, ne connaît? La seule et misérable nationalité juive adore aussi un seul Dieu, mais elle a des temples, des autels, des cérémonies et des sacrifices publics. Et ce Dieu même est si faible et si dénué de puissance, qu'il se trouve, avec ses adorateurs, captif des dieux de Rome.

Mais quelles absurdités les chrétiens n'imaginent-il pas? Ce Dieu qu'ils ne peuvent ni voir ni montrer, il racontent qu'il est présent, allant et venant partout qu'il connaît et juge la conduite, les actions, les pa roles même et les pensées secrètes de tous. Ils en fo un espion et un policier incommode, toujours en mou vement...; et cependant, comment peut-il s'occupe de chacun, s'il est absorbé par l'ensemble des chose ou suffire à l'ensemble, s'il est tout entier à chacun. (n'est pas tout, ils menacent la terre et l'univers enti d'une conflagration générale, comme si l'ordre éte nel des choses fondé sur les lois divines, pouvait êt troublé ou détruit.

Ils ajoutent encore des contes de vieilles femmes qu'ils renaîtront de leurs cendres après leur mort, et i le croient résolûment. On dirait, à les entendre, que l chose est déjà faite. Double sottise! Ils annoncent l destruction du ciel et de la terre que nous laissons tou jours comme nous les avons trouvés, et se promettent quand nous ne serons plus, à eux et à nous qui nais sons pour mourir, une existence impérissable : pou eux, en tant que gens de bien, une éternité de bon heur ; pour nous, injustes, des châtiments sans fin. O c'est la destinée, et suivant eux, la volonté de Dieu qu

fait l'homme vertueux ou criminel[1]. Ainsi ce n'est pas par un libre choix que vos prosélytes embrassent votre secte, mais parce que Dieu les a choisis. Par là, vous faites de Dieu un juge inique qui punit dans les hommes non une volonté coupable, mais l'entraînement irrésistible. Mais comment la résurrection peut-elle être possible? Sans corps, il n'y a, ce semble, ni âme, ni sentiment, ni vie. Avec un corps? Avec le même corps, c'est impossible, puisqu'il aura été détruit depuis longtemps. Avec un autre corps? Il naîtra alors un nouvel homme et non l'ancien. Mais y a-t-il un seul exemple d'un homme qui soit sorti du tombeau depuis tant de siècles? Ce sont là de vaines imaginations et d'ineptes consolations.

Jugez mieux de vous-même et de votre condition véritable. « La plus grande et la meilleure partie d'entre vous, comme vous le dites, est en proie à la pauvreté, au froid, au dénûment, à la faim. Votre Dieu le souffre et semble l'ignorer. Il ne veut ou ne peut venir en aide aux siens. Il est impuissant ou injuste. »

Mais pour ne rien dire des misères communes à l'humanité, « entendez-vous ces menaces? Voyez-vous ces châtiments, ces tortures, ces croix dressées, non pour l'adoration, mais pour le supplice, ces feux que vous annoncez et que vous craignez pour vous! Où est donc ce Dieu qui peut tant pour ceux qui sont morts et ressuscités, et ne peut rien pour les vivants[2]? »

1. Culpam vel innocentiam fato tribui sententiis plurimorum, et hæc vestra consensio est. Nam quidquid agimus, ut alii fato, ita vos Deo addicitis; sic sectæ vestræ non spontaneos cupere sed electos. — *Octavius*, XI.

2. Ecce vobis minæ, supplicia, tormenta, et jam non adorandæ sed

Sans le secours de votre Dieu, les Romains jouissent de l'empire du monde et règnent sur vous, pendant qu'inquiets et tremblants, vous vivez dans la crainte et la tristesse, volontairement étrangers à nos joies, à nos solennités, à nos spectacles, à nos repas publics, pleins d'horreur pour les mets que nos prêtres ont touchés et pour les vins qui ont servi aux libations sacrées, redoutant de la sorte des Dieux dont vous niez l'existence.

Laissez donc là les choses du ciel, dont ne peuvent raisonner des êtres grossiers, ignorants, incultes et rustres comme vous êtes, et regardez ce qui est à vos pieds [1]. Les philosophes mêmes, s'ils sont sages, avoueront qu'ils ne savent rien des choses d'en haut. Le doute spéculatif et l'obéissance pratique à la coutume, voilà la sagesse. Qui veut s'en départir, risque d'introduire des superstitions ridicules ou de détruire toute religion.

Tel est, en résumé, le discours que Minucius Félix a mis dans la bouche de l'avocat du paganisme. Il est précieux et intéressant à plus d'un titre, et tout rempli de traits qui peignent au vif l'état de l'opinion des honnêtes gens, comme on disait, et des conservateurs du temps. L'avocat du paganisme sera vaincu à la fin. Il perdra sa cause, et, de lui-même, rendra les armes. C'est arrangé d'avance comme le dénoûment d'une tragédie. Cependant Minucius Félix, dans la composi-

subeundæ cruces; ignes etiam, quos et prædicitis et timetis : ubi Deus ille qui subvenire reviviscentibus potest, viventibus non potest? — *Octavius*, XII.

1. Satis est pro pedibus adspicere maximè indoctis, impolitis, rudibus, agrestibus, quibus non est datum intelligere civilia, multo magis denegatum est disserere divina. — *Octavius*, XII.

tion de son ouvrage, est trop artiste pour laisser voir l'issue du débat, affaiblir et désarmer un plaidoyer qu'il se fait fort de réfuter.

Il serait téméraire, sans doute, de prétendre que nous avons ici, sous le nom de Cécilius, la harangue même de Fronton. Minucius Félix ne l'a citée positivement qu'en un seul point. S'il l'eût reproduite dans toute sa teneur, il en eût averti. Les auteurs très-curieux de style prennent parfois les idées des autres, mais ils les accommodent à leur manière et n'abdiquent pas aisément leur droit d'écrivain. D'autre part, Cornélius Fronton est mort, ce semble, entre 168 et 172, et l'état de choses que fait supposer le discours de Cécilius nous reporte au delà du règne d'Antonin le Pieux. Il ne paraît pas, d'après tous les témoignages connus, que, sous le règne de ce prince, ni au commencement du règne de Marc-Aurèle, la persécution ait été si vive et si ardente qu'elle puisse répondre au sombre tableau qu'on trouve ici de ces chevalets et de ces croix dressés, de ces bûchers allumés, de cet appareil de supplices de toutes sortes qui menaçaient les chrétiens[1]. Enfin, nombre de points qu'on peut rapprocher de l'écrit de Celse, témoignent que ces deux ouvrages sont à peu près contemporains. Il n'est pas nécessaire, à ce propos, de supposer que le *Discours véritable* de Celse est antérieur, sous prétexte qu'il n'est guère admissible que l'ami de Lucien ait, pour les besoins de sa polémique, fait des emprunts à un ouvrage sorti d'une plume chrétienne, où l'attaque et la réponse se font pendants, et où la première n'est in-

1. *Octavius*, loc. cit., ch. XII.

troduite qu'en vue de la seconde. Celse, sans doute, n'avait pas besoin de lire l'ouvrage de Minucius Félix, et particulièrement le plaidoyer de Cécilius, pour savoir que penser des chrétiens, et sa critique, en effet, dépasse singulièrement le cercle d'idées où celui-ci se meut. Minucius Félix, non plus, n'avait pas besoin de lire l'ouvrage de Celse — bien que cela lui eût été plus utile — pour connaître les griefs des païens contre la religion nouvelle. Ces griefs, il les trouvait exposés dans la déclamation de Fronton, qu'il connaissait, à n'en pas douter ; il les trouvait peut-être dans d'autres écrits du temps qui ne sont pas venus jusqu'à nous ; il les trouvait dans toutes les bouches, au barreau qu'il fréquentait par profession, parmi les jurisconsultes, les politiques, les lettrés, les hommes du monde et les philosophes. Celse appartient à cette dernière classe. Le discours de Cécilius n'est pas méprisable assurément, mais, malgré certains rapports de détail, il n'est pas dans le même courant d'idées que l'écrit de Celse.

Personnage réel ou fictif, Cécilius n'est rien qu'un lettré, un homme du monde qui regarde les choses du dehors et par la surface ; esprit assez court en somme, fort dédaigneux des doctrines et des curiosités métaphysiques, satisfait du présent, ennemi des nouveautés sur leur seul titre, ni rêveur ni mystique, sceptique et crédule tout à la fois, pensant et parlant comme la majorité, tenant à sa religion parce qu'il y est né, la gardant comme il garde son nom, y étant attaché non de cœur et d'âme et par choix, mais par bienséance, par habitude et amour du repos, estimant qu'il n'est pas de bon ton d'en disputer, et s'échauffant aisément contre les novateurs, non par fanatisme ou ferveur

dévote, mais par goût de la règle, de la discipline et du bon ordre, et ouvrant au besoin les oreilles à toutes les absurdités qui se débitent contre eux. Les modérés de cette espèce sont capables de vives fureurs, et, quand ils sont hors d'eux-mêmes et trouvent des âmes rebelles, parlent quelquefois de détruire et d'exterminer [1].

La plupart de ces traits conviennent assez bien au consulaire Fronton. Aussi, quoique le discours de Cécilius, postérieur, à notre avis, de plus de vingt ans à la déclamation de Fronton, puisse et doive être considéré comme un habile résumé des raisons alléguées par les païens de Rome pour défendre la religion romaine et réfuter le christianisme, nous ne pouvons nous empêcher de croire que tout l'essentiel de la polémique de Fronton s'y trouvait, et que le point de vue exclusivement romain où Cécilius s'est placé est celui même qu'avait choisi le rhéteur de Cirtha.

C'est le point de vue du respect dû aux institutions nationales, de la foi docile et aveugle à la religion établie, laquelle, vraie ou non dans son insaisissable objet, est légitime par cela seul qu'elle existe, et d'autant plus sainte et auguste que la tradition à laquelle elle remonte est plus obscure et plus lointaine. Ainsi, la nationalité et l'ancienneté sont les seuls titres qui justifient une religion. Tacite, après avoir quelque part parlé avec mépris du culte juif, écrit : « Cette religion, quelle que soit son origine, a pour défense son antiquité. » Cécilius, sans exprimer tout à fait la même idée, ne s'en éloigne guère cependant, quand il accorde

1. Eruenda prorsus hæc et detestanda confessio. — *Octav.*, IX.

aussi au culte juif cette double circonstance atténuante qu'il est le culte d'une nation et qu'il se pratique au grand jour ; qu'il a des temples, des autels et des sacrifices[1]. Remarquons en passant que cet argument de l'ancienneté de la tradition est si fort et s'impose si naturellement à l'esprit, que Tertullien s'en servira, lui aussi, contre les diverses sectes gnostiques, et ne craindra pas de dire que leur nouveauté fait leur condamnation. Cécilius, dans son apologie du paganisme et dans son argumentation contre les chrétiens, ne se place en aucune manière sur le terrain du vrai et du faux. Le vrai et le faux en soi, il l'ignore et paraît nier la possibilité d'un *criterium* absolu et rationnel en matière religieuse. Il n'en connaît pas d'autre, au moins, que le fait palpable d'un établissement national et consacré par le temps. Tout au plus marquera-t-il, en politique et en moraliste, que le maintien et l'exacte observation des vieux rites ont eu d'utiles effets ; que c'est à sa vertu religieuse que Rome doi la conquête du monde et sa grandeur, et que le croyances et les pratiques sacrées sont pour les âme une source toujours ouverte d'espérances, de courag et de consolations. Faible raison ! car pour ce qui re garde l'influence des croyances sur la vie individuell et les sentiments, l'âge des croyances ne fait rien, (les chrétiens prouvaient tous les jours que la foi à l résurrection, au Dieu sauveur, rémunérateur et ven geur, pour être née de la veille, était capable de chan ger les mœurs et d'inspirer à des enfants et à de

2. Judæorum sola et misera *gentilitas* unum et ipsi Deum, sed p*lam*, sed templis, aris, victimis, cærimoniis coluerunt. — *Octav.*, Ⅹ Cf. *cont. Cels.*, V, 25.

femmes mêmes une résignation, une constance et une force d'âme invincibles.

A Fronton, assurément, et à tous les païens éclairés qui vivaient alors dans le même milieu et dans le même ordre d'idées, les chrétiens apparaissaient, aussi bien qu'à Cécilius, comme une faction conjurée pour la destruction d'une institution que le temps avait faite vénérable, que le respect commun des peuples consacrait, que l'intérêt général devait rendre inviolable, que ses bienfaits publics et privés, passés et présents, sanctifiaient encore à tous les yeux. Et qui étaient-ils, ces destructeurs d'un établissement tant de fois séculaire ? Des misérables et des déclassés, sans lettres et de nul rang, le rebut de toutes les cités. Rome et le monde pouvaient-ils recevoir la loi de pareils bas-fonds? N'était-ce pas le renversement du sens commun, que les grands sujets que la philosophie cherchait encore, fussent décidés et résolus par les plus grossiers et les plus ignorants de tous les hommes? Mais il s'agissait bien de philosophie. On était en face d'une association dont les membres se reconnaissaient à des signes secrets[1], en face d'une coalition dont les affiliés, pleins de haine pour tous les autres hommes, s'aimaient sans se connaître, s'appelaient mutuellement frères et sœurs, tenaient des assemblées nocturnes et interdites, dont l'ombre couvrait d'abominables mystères. Et Fronton, ramassant des rumeurs, auxquelles certains rites mal compris avaient peut-être donné lieu, et sur lesquels l'imagination populaire avait étrangement brodé, racontait que le meurtre d'un enfant nouveau-né dont on

1. Occultis se notis et insignibus noscunt. — *Octavius*, IX.

buvait le sang et dont on se partageait les chairs palpitantes, formait la cérémonie de l'initiation, et qu'après un festin, les flambeaux éteints, les initiés des deux sexes, comme autrefois dans les orgies des bacchanales, se livraient librement à de furieuses débauches.

Au temps où Fronton écrivait, le *graffito* du crucifié à tête d'âne, trouvé il y a vingt ans au Palatin sur le mur d'une salle basse du palais des Césars, avait-il été déjà dessiné[1] ? Il est impossible de répondre d'une façon positive à cette question.

Il s'agit d'un très-curieux groupe de deux personnages gravés à la pointe d'une main rapide et d'un trait juste. Sur une croix en forme de T grec est attaché, les bras étendus, les pieds séparés et appuyés sur une petite traverse, un homme vêtu d'une chemise et d'une tunique. Le corps est surmonté d'une tête d'âne. A la droite de cette étrange figure (à la gauche du spectateur) est un autre personnage vêtu de la même manière, la tête nue ; le visage, vu de profil, est tourné vers le crucifié, le bras droit baissé et retiré en arrière, le bras gauche relevé, arrondi, dirigé vers l'image, la main ouverte, les doigts écartés, en posture

1. *Il crocifisso graffito in casa Dei Cesari ed il simbolismo cristiano in una corniola del secondo secolo* monumenti due dichiarati del P. Raffaele Garrucci. — Roma, 1857.

On a supposé que dans l'annexe du palais des Césars où fut trouvée cette inscription, se trouvait l'école (pœdagogium) des pages de la cour, et que cet Alexamène moqué ainsi par quelqu'un de ses camarades en faisait partie. — Voir De Rossi, *Bullet. di arch. christ.*, I, 72 ; V, 75.

Voir aussi, sur ce *graffito* du Palatin, Ferd. Becker, *Das Spottcrucifix der römischen Kaiserpalaste*, Breslau, 1866.

d'adoration, c'est-à-dire envoyant le baiser à la manière antique [1]. Entre les deux personnages et au-dessous, dans les blancs, une très-lisible légende en quatre lignes inégales et en lettres cursives grecques : Ἀλεξάμενος σέϐετε (pour σέϐεται) Θεόν. « Alexamène adore Dieu. » C'est une évidente caricature du culte chrétien.

Apion [2], Tacite [3], Plutarque [4] attribuaient aux Juifs une sorte de vénération religieuse pour l'âne. Il en coûtait peu à l'imagination populaire de transporter ce culte prétendu des Juifs aux chrétiens. Minucius Félix et Tertullien témoignent que cela eut lieu en effet, et que l'opinion du peuple ignorant prêtait aux chrétiens cette espèce de dévotion [5] et cette idole qui, après tout, aux yeux des païens, n'avait rien de plus singulier que tant d'autres adorées en Égypte. Dans la même page de son discours, où il fait mention du culte de la tête de l'âne attribué aux chrétiens, Cécilius rapporte

1. Voir le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de MM. Daremberg et Saglio, au mot *Adoratio*.

2. In hoc enim sacrario, Apion præsumpsit edicere asini caput collocasse Judæos et id colere et dignum facere tanta religione. — Joseph, *Cont. Apionem*, II, 7.

3. Tacite, *Hist.*, V, 3. Effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrali sacravere. — *Ibid.*, 4.

4. Plutarque, *Sympos.*, IV, 2, 10, ὡς τὸν ὄνον ἀναφήναντα πηγὴν αὐτοῖς ὕδατος τιμῶσιν.

5. Audio eos turpissimæ pecudis caput asini consecratum inepta nescio qua persuasione venerari. — *Octavius*, IX.

Nam, ut quidam somniastis, caput asininum esse Deum nostrum hanc Cornelius Tacitus suspicionem ejusmodi inseruit.....

Hoc forsitan improbamur quod inter cultores omnium pecudum bestiarumque asinarii tantum sumus..... Nova jam Dei nostri in ista civitate proxime editio publicata est ex quo quidem in frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum ejusmodi inscriptione DEVS CHRISTIANORVM ONOKOITHΣ. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam. — Tertullien, *Apologeticus*, XVI.

aussi comme un on-dit populaire, qu'ils adoraient la croix et un homme puni du dernier supplice. L'auteur du graffito du Palatin a réuni, dans sa bizarre composition, ce triple emblême du supplicié, de la tête d'âne et de la croix et, mettant en scène un adorateur, a ajouté sa légende : « Alexamène adore Dieu. » Cet Alexamène inconnu était peut-être un esclave ou un affranchi du palais, camarade de l'auteur de cette parodie figurée.

Le savant P. Garrucci a établi dans son mémoire, en se fondant sur des inscriptions trouvées sur des briques faisant partie de cette annexe du palais des Césars, que ce graffito ne peut être antérieur au règne d'Hadrien. Il le suppose des premières années du troisième siècle. La marge est grande, d'Hadrien à Septime-Sévère. Mais si l'*Apologétique* de Tertullien et l'*Octavius* de Minucius Félix, sur lesquels il s'appuie pour assigner cette date à ce monument figuré, sont du second siècle, on doit, ce nous semble, le considérer comme plus ancien. Que Tertullien aussi nous parle d'un affranchi chrétien en faveur à la cour de Sévère[1], cela ne prouve pas non plus qu'Alexamène soit du même temps; car l'affranchi Carpophore, chrétien aussi, faisait également partie de la domesticité de Commode dès le commencement du règne de ce dernier[2], et peut-être aussi de celle de Marc-Aurèle; et un autre affranchi, Prosenès, chrétien aussi, marqué dans une inscription comme *cubicularius* de Commode, avait été attaché à la maison des deux frères Auguste Marc-Au-

1. Tertullien, *ad Scapulam*, IV.
2. *Philosophumena*, IX, 12. Ed. Cruice. Cf. De Rossi, *Bulletino di archeol. crist.*, IV, 3, 4, 13.

rèle et Lucius Verus, c'est-à-dire avant l'année 169[1]. Ce n'est donc pas se hasarder beaucoup que de rapporter le graffito du Palatin au dernier tiers du second siècle, et de le supposer contemporain, sinon de la composition de Fronton, au moins de celle de Minucius Félix, que nous plaçons vers l'an 177.

Au reste, nous ne voyons nulle raison qui permette d'affirmer sûrement que l'écrit de Minucius Félix a plutôt suivi que précédé le graffito du Palatin. L'existence d'un pareil dessin au poinçon prouve la diffusion des idées mises ainsi en scène et bafouées ; et, d'autre part, le Cécilius de Minucius Félix, dans son discours contre les chrétiens, ne paraît guère s'élever au-dessus du niveau de l'opinion commune ; c'est à la source toujours fort trouble de la rumeur populaire qu'il puise pour les attaquer. Or si l'on veut considérer que l'écrit de Fronton, d'après ce que Minucius Félix en dit[2], avait plutôt en général le caractère d'une invective et d'une satire, que celui d'une sérieuse critique, il ne serait pas fort étonnant que le rhéteur de Cirtha eût donné place dans son factum à cette histoire de tête d'âne, moins flétrissante en somme que le récit des scènes de promiscuité qu'il avait relevées à leur charge.

Dans le cadre du factum de Fronton pouvaient entrer aussi ces puériles objections sur le Dieu unique des chrétiens, incapable, dit Cécilius, d'être présent partout, de présider à l'ordre général des choses et de veiller en même temps sur chaque individu ; si impuissant ou si ingrat, qu'il ne peut pas ou ne veut pas arra-

1. De Rossi, *Inscript. Christ. Urb. Romæ*, p. 9.
2. *Octavius*, XXXI.

cher ses adorateurs à la misère et aux condamnations ; ces froides railleries sur la folle espérance d'une vie à venir et l'impossibilité de la résurrection ; ces dédaigneux conseils donnés aux chrétiens de songer à eux-mêmes et aux choses présentes, d'embrasser un genre de vie plus supportable et plus digne de l'homme, de renoncer à leur tristesse et à l'isolement systématique où ils se confinent, de parti pris, loin des solennités, des jeux, des spectacles, de toutes ces joies sans lesquelles il semblait au plus grand nombre que ce n'était pas la peine de vivre, et auxquelles Fronton, quoique malade, ne pouvait renoncer ; enfin, cette invitation hautaine à se ranger à l'obéissance, à la discipline, à la facile philosophie de ceux qui suivent la coutume et le courant, s'inquiètent peu de sonder ce qui est impénétrable et ne risquent pas, par cette sage pratique, d'ouvrir la porte à de nouvelles superstitions absurdes et à des témérités subversives.

Ce qui suscite à l'esprit l'idée du discours de Fronton, en lisant celui que Minucius Félix a mis dans la bouche de Cécilius, ce n'est pas seulement le genre de considérations et la nature populaire des griefs qu'on y trouve, mais encore le silence gardé sur d'autres chefs d'accusation plus redoutables, sinon plus odieux, qui déjà s'étaient fait jour, puisque saint Justin y avait répondu dans ses deux Apologies et qui se produisaient encore, puisque Tertullien, en plusieurs endroits, a pris soin de les discuter. Par exemple, le *crimen perduellionis* ou *læsæ Majestatis*, si commode pour écraser des innocents, n'est pas relevé explicitement contre les chrétiens dans le discours de Cécilius.

L'orateur païen se sert bien pour caractériser la secte

chrétienne des termes de *coitio*, *inquieta factio*, *conjuratio*, *confessio*, qui marquent l'accord des sentiments et des pensées ; mais il ne dit pas que la chose publique, le repos de l'État et la Constitution romaine, fussent menacés de fait ou d'intention. Le crime d'État est écarté ; peut-être l'orateur eût-il craint de trop grandir les chrétiens en les en accusant ?

De même, l'accusation de magie est omise ou négligée. L'orateur païen parle des signes mystérieux auxquels les chrétiens se reconnaissent entre eux, et de leurs assemblées de nuit et de ce que plusieurs en racontent : il ne les accuse nulle part positivement de maléfices, d'enchantements ni de sortiléges, accusation contre laquelle Apulée, vers le même temps, avait à se défendre, qu'on dirigeait alors couramment contre les chrétiens, et à laquelle les symboles secrets, les pratiques nocturnes, certaines représentations figurées ou certaines paroles inconsidérées des chrétiens, pouvaient fournir une base ou un prétexte facile [1].

Enfin, l'orateur païen s'est abstenu, dans son plaidoyer, d'attribuer aux chrétiens, comme on le faisait alors — et l'accusation dura jusqu'au temps de Symmaque et même de saint Augustin — la cause des calamités publiques qui frappaient l'empire, d'attiser et de provoquer en même temps par cet insaisissable

1. Tertullien, *Ad uxorem*, II, 4. — *Apologetic.*, VII. — *De Anima*, IX.

Voir les Mémoires de M. Edmond Le Blant : *Recherches sur l'accusation de magie dirigée contre les chrétiens*, lu à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, en décembre 1867 et en février 1868 ;

Et *Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs*, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, vendredi 9 novembre 1866.

grief les fureurs de la foule si prompte à s'enflammer. Or, les calamités publiques, famine, peste, tremblements de terre, guerres civiles et guerres étrangères, ne manquèrent pas dans toute la durée du règne de Marc-Aurèle.

On aime à croire que Fronton, dont Minucius Félix avait le discours sous les yeux, ne s'était pas servi de pareilles armes ; et de la sorte, on pourrait s'expliquer que l'apologiste chrétien, reproduisant librement les griefs du rhéteur de Cirtha, et quelques autres puisés dans le même milieu littéraire et dans les mêmes couches sociales, eût passé sous silence des accusations que des hommes moins modérés ou plus passionnés ne craignaient pas de diriger alors même contre les chrétiens.

En tout, le discours de Cécilius, qu'il est impossible encore une fois d'attribuer littéralement à Cornélius Fronton, respire, en dépit de quelques expressions fort vives et d'un appel à la violence, une certaine modération relative, plus de dédain encore que de frayeur, plus de pitié que de colère. Il semble qu'on entende en effet un membre du Sénat, fier de sa race et de sa dignité de romain et de consulaire, attaché aux vieilles observances moins par ferveur intime et fanatisme crédule que par bienséance et patriotisme, dévoué au système des institutions existantes par tradition plus que par foi personnelle, voyant dans leur maintien inviolable la garantie de l'ordre et de la civilisation, et se reposant avec une confiance hautaine dans ses idées conservatrices, sans rien comprendre en dehors ni au delà, plein de mépris pour les déclassés, les grossiers, les humbles, qui, sans rien savoir, prétendent philoso-

pher et se laissent choir dans de misérables et extravagantes superstitions. De la même manière à peu près, et avec le même insolent dédain, Cicéron avait parlé des Juifs dans son plaidoyer pour *Flaccus*[1]. Nulle part dans la polémique de Cécilius on ne surprend l'accent d'une sincère foi religieuse. Il ne plaide la cause des dieux ni en philosophe ni en dévot; on dirait que cette cause ne lui tient pas au cœur, et qu'il est au fond indifférent ou fort tiède pour la religion dont il fait de bouche l'apologie. De même, il a trop d'orgueil pour concevoir des alarmes en face de l'entreprise chrétienne. Il manque à les ressentir, ou il croit indigne de les exprimer. Les sentiments religieux de Fronton[2], tels qu'ils apparaissent çà et là dans sa correspondance, n'ont rien d'immodéré sans doute; cependant le maître d'éloquence de Marc-Aurèle paraît un meilleur païen, un païen plus croyant que le Cécilius de Minucius Félix, bien que nulle part on ne voie chez lui trace d'intolérance. Mais il n'est ni plus mythologue ni plus philosophe. Il a le scepticisme léger et la foi indolente des hommes du monde et des lettrés uniquement enfermés dans leur petit art, et vivant plus dans le domaine des mots que dans celui des idées. Son doute philosophique est aussi superficiel et aussi éloigné de l'examen que sa foi religieuse. C'est une âme tranquille, sans troubles ni grands déchirements intérieurs. S'il eut un jour l'idée d'écrire un discours

1. Cicéron, *Pro Flacco*, XXXVIII.
Voir aussi Joseph, *Contrà Apionem*, *passim*.

2. *Lettres de Marc-Aurèle et de Fronton*, texte et traduction par Armand Cassan; t. I, p. 14, 182, 246, 294, 302, 526; t. II, p. 164, 180, 208, 214.

contre les chrétiens, ce fut, j'imagine, non pour défendre des convictions chères et une foi profonde, ni pour désigner des malheureux, fous ou égarés, comme il croyait, aux rigueurs des juges, mais pour écrire une belle déclamation et faire œuvre d'éloquence et d'esprit.

Fronton et l'orateur païen de Minucius Félix représentent tous deux une forme de l'opposition païenne contre le christianisme : l'opposition des conservateurs lettrés, pour lesquels la philosophie est un jeu stérile, la foi commune un utile oreiller ou une salutaire habitude, les dogmes nouveaux une extravagance méprisable, et comme une énorme et scandaleuse gageure contre le respect humain.

CHAPITRE III

LES PHILOSOPHES ET LES CHRÉTIENS

LUCIEN DE SAMOSATE.

Les philosophes au milieu du second siècle. — Dévots et libres penseurs. — Lucien représentant de ces derniers. Sa politique universelle et toute négative. — Superstitions nouvelles ; le Béotien Sostrate Nervllis, Alexandre d'Abonitichos. — Vogue de ce dernier dans la haute société du temps. — Complaisance de l'État vis-à-vis de ces nouveaux mystères attestée par la colonne Antonine. — Le christianisme prétendu de Lucien. — Sa connaissance de quelques traditions et de quelques pratiques chrétiennes. — Allusions indirectes et railleries peu voilées contre les chrétiens. — Le *Philopatris*. — La lettre *sur la mort de Pérégrinus*. — Caractère satirique de cet écrit. — Libre mélange de fantaisie et d'histoire. — Parodie du martyre chrétien dans le récit du suicide théâtral de Pérégrinus. — Traits qu'on peut rapprocher de l'histoire de la mort de Polycarpe. — Résumé sur le caractère de la polémique de Lucien.

Les purs lettrés et la classe des *honestiores* du temps de Marc-Aurèle méprisaient fort le christianisme et les chrétiens ; ils n'aimaient guère plus la philosophie et les philosophes.

La stérilité des hautes spéculations, les disputes sans fin des raisonneurs à outrance pour expliquer l'inexplicable et tourner en systèmes la nature des choses et la vie humaine excitaient la facile pitié des esprits positifs. Les rhéteurs et les beaux esprits accusaient leur barbarie de langage, leurs discours tortus et contournés. Les hommes du monde ne pouvaient souffrir leur grossièreté affectée, leur pédantisme et leur prétention de faire la leçon au genre humain.

Au premier siècle les philosophes avaient été presque

constamment suspects au pouvoir, soit qu'on les accusât de nourrir et d'entretenir dans les âmes des souvenirs réputés factieux, soit que leurs aigrès censures sur le train des choses, leurs regrets ou leurs espérances supposées, la sévérité de leurs allures et leur silence même fussent à charge. Vespasien lui-même les avait renvoyés de Rome. Au second siècle, à la fin du règne d'Antonin le Pieux et pendant toute la durée de celui de Marc-Aurèle, la philosophie fut on ne peut plus à la mode. Fronton essaya vainement de lutter. Marc-Aurèle était le premier idéologue de son empire. On vit alors les philosophes se multiplier étrangement, et la livrée de la sagesse paraître et s'étaler partout, grands manteaux et grandes barbes.

Cependant les représentants de l'ancien esprit romain, ceux mêmes qui ne se permettaient pas l'égard du chef de l'État les amères critiques d'Avidit Cassius, considéraient les philosophes comme de vie enfants attardés dans des exercices puérils. On ad mettait que la philosophie pût être un utile suppléme de culture intellectuelle pour les jeunes gens, et fourn un noble passe temps aux loisirs volontaires ou forc des hommes faits, mais non qu'on y consacrât sa v entière. L'âge viril et le respect de sa dignité dema daient, disait-on, d'autres occupations et d'autr soins. L'opinion générale voyait dans les spéculati des rêveurs inutiles, et dans les moralistes d'ennuyeu censeurs ou d'importuns pédagogues, incapables d'en seigner autre chose que l'apathie, le dédain de vertus actives et de la vie civile, l'insouciance des in térêts et des affaires publiques. On ajoutait qu presque tous ces professeurs de morale usaient pe

pour leur propre compte des beaux préceptes qu'ils donnaient si libéralement. Et de fait, pour un Junius Rusticus, un Nigrinus et un Démonax, que d'hypocrites et de masques, s'il faut en croire les peintures contemporaines! Parmi les conservateurs du temps, beaucoup craignaient que les témérités philosophiques n'affaiblissent les croyances religieuses, et qu'on n'otât la foi des cœurs, en lui cherchant par le raisonnement un fondement et un appui. Aux yeux de Cécilius, la sainteté de la religion vient de son antiquité. Il ne s'agit pas d'examiner, il suffit de croire comme les aïeux.

Quoi qu'il en soit, et malgré ces critiques et d'autres semblables, la philosophie était partout. Elle se glissait derrière la rhétorique pour la soutenir et fournir des idées générales aux sophistes ; elle s'essayait à interpréter les vieilles légendes des divers pays ; elle continuait à expliquer et à commenter les anciennes doctrines : elle avait des chaires publiques largement rétribuées par l'État[1], ou enseignait librement çà et là, donnant des séances, faisant concurrence aux virtuoses de la parole, et s'imposant à la curiosité sinon au respect. Parfois des philosophes étaient attachés aux familles riches en qualité d'éducateurs des enfants,

1. D'après un passage de Lucien, chacune des sectes de philosophie, stoïciens, platoniciens, péripatéticiens et épicuriens, avait des représentants dans les chaires de l'État. La nomination était laissée aux suffrages des notables. L'allocation, dans les villes de province sans doute, était de dix mille drachmes par an. — Lucien, *Eunuchus*, 3.

« Quelques-uns de vos philosophes, dit Tatien, reçoivent chaque année six cents pièces d'or de l'empereur, non point en récompense de leurs services, mais afin qu'ils ne portent point gratuitement une longue barbe. » — Tatien, *Advers. Græcos*, 19.

et de conseillers du maître. Les vieilles dénominations d'École subsistaient. On trouvait, selon son goût, des platoniciens, des pythagoriciens, des péripatéticiens, des épicuriens, des cyniques, des stoïciens et des sceptiques. Plusieurs se flattaient d'appartenir à la fois à toutes les sectes, et d'être capables de jouer tour à tour les divers rôles philosophiques. Les uns étaient sympathiques aux religions populaires[1], aux superstitions les plus puériles et aux pratiques courantes de la thaumaturgie; les autres, exclusivement tournés vers la morale, se montraient indifférents à toutes les croyances et à tous les cultes; d'autres en plus petit nombre affichaient les principes de ce qu'on appelle aujourd'hui la libre pensée, et faisaient la guerre aux préjugés, au charlatanisme et à toutes les formes religieuses. Alexandre d'Abonitichos s'entendait avec les pythagoriciens, les platoniciens et les stoïciens. Il renvoyait les épicuriens de son sanctuaire et se refusait à opérer devant eux[2], considérant Épicure comme son inflexible ennemi. Démonax qui prétendait révérer à la fois Socrate, Diogène et Aristippe[3] était accusé de s'abstenir de sacrifier et de ne s'être pas fait initier aux mystères d'Éleusis. Minerve, disait-il, n'a pas besoin

1. Lucien, *Démonax*, 14.
Nombre de philosophes de ce temps furent élevés aux dignités sacerdotales. Plutarque fut prêtre de Delphes, Favorinus fut investi du sacerdoce de la Gaule; Hérode-Atticus était prêtre de l'*Olympiéion*, et Aristide fut chargé du sacerdoce de l'Asie.

2. Οἱ μὲν γὰρ ἀμφὶ τὸν Πλάτωνα καὶ Χρύσιππον καὶ Πυθαγόραν φίλοι καὶ εἰρήνη βαθεῖα πρὸς ἐκείνους ἦν· ὁ δὲ ἄτεγκτος Ἐπίκουρος — οὕτω γὰρ αὐτὸν ὠνόμαζεν — ἔχθιστος δικαίως πάντα ταῦτα ἐν γέλωτι καὶ παιδιᾷ τιθέμενος. — Lucien, *Alexander*, 25.
Cf. Apulée, *Apologie*.

3. Lucien, *Démonax*, 62.

de mes offrandes ; quant aux mystères, il répondait que s'ils étaient contraires à l'honnêteté, il ne pourrait se défendre d'en détourner les hommes, et que, s'ils étaient purs, il les divulguerait de même par amour de l'humanité[1]. L'accusation d'impiété et d'athéisme était vulgairement dirigée contre les épicuriens[2].

Pour le vulgaire ignorant, qui n'entre pas dans le fond et dans la fin des choses et aime en général les distinctions tranchées, les philosophes étaient rangés en deux classes : les incrédules et les magiciens[3]. C'étaient les deux extrêmes, si l'on peut dire ; mais de l'un à l'autre il y avait bien des nuances et des degrés. Il paraît incontestable cependant que les philosophes théologiens inclinaient à admettre la réalité des manifestations et l'intervention efficace de puissances supranaturelles dans l'univers et dans les choses humaines ; tandis que les épicuriens niaient plus ou moins décidément les apparitions, les prodiges, la vertu des oracles et des songes, et enseignaient que la nature se suffit à elle-même et se maintient toute seule dans un ordre constant et invariable. C'est une chose étrange

1. Lucien, *Démonax*, 11.
2. Apulée, *Apologie*.
3. Apulée, *Apologie*, *ibid*.

Lucien, dans son *Philopseudès*, introduit un péripatéticien, un stoïcien et un platonicien, tous trois croyant aux enchantements et aux opérations magiques. § 6, 7 et suiv.

De même, dans son dialogue intitulé *Vitarum auctio* (Sectes à l'encan), quand on demande à Mercure ce que sait et ce qu'enseigne un pythagoricien, Mercure répond : « L'arithmétique, l'astronomie, *la magie*, la géométrie, la musique, *la fourberie*. » § 2.

« Je juge à votre discours, répondit Dinomaque (stoïcien), que vous ne croyez pas à l'existence des dieux, puisque vous ne pensez pas qu'il soit possible d'opérer des guérisons avec des mots sacrés : τὰς ἰάσεις οἷόντε εἶναι ὑπὸ ἱερῶν ὀνομάτων γίγνεσθαι. — *Philopseudès*, § 10. Cf. *Alexander*, 25.

de voir que les chrétiens qui partageaient avec la plupart des philosophes et des païens de l'époque la croyance à l'ordre surnaturel et aux opérations magiques étaient généralement taxés comme les épicuriens d'impiété et d'athéisme[1]. La cause en est apparemment que, dans l'opinion commune, le monothéisme ne paraissait pas pouvoir se concilier avec l'action divine dans le monde, et qu'il n'entrait pas dans les esprits qu'un Dieu unique et solitaire pût suffire au gouvernement du monde, exercer la providence comme on l'entendait, s'occuper à la fois de tous les êtres et de chacun, être présent à l'ensemble et aux détails des choses, veiller à l'ordre général et être le guide, le protecteur et le patron de tous les individus. D'autre part, plusieurs chrétiens, aussi bien que Lucien lui-même, prétendaient expliquer les artifices et mettre à nu la fourberie des faiseurs de prestiges[2] et par conséquent leur étaient suspects au même titre. Enfin les thaumaturges païens en présence de certaines pratiques des chrétiens et de la prétendue vertu que ceux-ci prêtaient à certains mots sacrés pour guérir les maladies et les possessions étaient portés à voir en eux des concurrents et des rivaux[3]. Les anges des chrétiens n'étaient-ils pas la matière des mêmes récits que les divinités païennes? Ne semblaient-ils pas rem

1. Voir saint Justin et tous les apologistes du second siècle. Alexandre d'Abonitichos, avant de commencer ses consultations prophétiques faisait crier par un héraut : « Que tout athée, chrétien ou épicurien soit banni de ces lieux. — Lucien, *Alexander*, 38, 25.

2. Cf. Lucien, *Alexander*, 12-17, 19-21, et *Philosophuména* VI, 5, *loc. cit.*

3. Cf. Lucien, *Philopseudès*, *loc. cit.*, § 10, et Origène, *Contr. Cels.*, I, 6, et *passim*.

plir, ne leur attribuait-on pas des deux côtés les mêmes fonctions[1] ?

La confusion philosophique était grande en somme à la fin du second siècle. D'un côté, des moralistes et des prédicateurs populaires, relevant pour la plupart de la secte cynique, se tenaient en face de toutes les religions dans une sorte de neutralité ou d'indifférence dédaigneuse ; de l'autre les platoniciens, pythagoriciens, péripatéticiens et stoïciens essayaient, avec plus ou moins de ferveur et de zèle, d'unir les croyances populaires avec les enseignements philosophiques ; d'un troisième, les épicuriens et les sceptiques, ligués ou travaillant séparément contre toutes les écoles philosophiques et contre tous les cultes, les attaquaient sans distinction et n'usaient de l'esprit philosophique que pour ruiner et renverser toutes les formes sous lesquelles la pensée philosophique ou religieuse s'était jusqu'alors manifestée. Mais dans ce monde généralement croyant et dévot jusqu'au dernier excès, et livré à toutes les ardeurs des superstitions les plus folles, les sceptiques et les épicuriens militants formaient l'exception. La philosophie n'avait jamais été plus religieuse.

De ces diverses Écoles sortirent pour le christianisme des champions et des adversaires. Saint Justin, Tatien, Athénagore, n'arrivèrent à la foi chrétienne qu'après avoir traversé les doctrines philosophiques. Les adver-

1. Dans le *Philopseudès* de Lucien, un personnage raconte qu'une divinité se vengea du vol de dons sacrés en fustigeant pendant la nuit, jusqu'à la mort, le voleur sacrilége. § 20. — Et de même Eusèbe raconte, *Hist. Eccl.*, V, 28, que Natalis, qui avait abandonné la foi pour se faire le chef d'une hérésie, fut aussi puni par des anges qui le fustigèrent de nuit jusqu'au sang, et le forcèrent de la sorte à venir à résipiscence.

saires furent plus nombreux. Avant même d'avoir fait alliance avec les politiques, les philosophes professent généralement pour le christianisme le mépris le plus profond ou l'hostilité la plus déclarée. A la fin du second siècle, du camp philosophique, nous voyons s'élever deux polémistes contre la religion grandissante, Lucien et Celse, lesquels nous paraissent représenter le parti sceptique et le platonisme modéré.

Lucien est le génie le plus varié, le plus facile, le plus fécond, et, si l'on peut dire, le plus moderne de toute l'antiquité. C'est un romantique. Sa fantaisie est sa loi. Il ne jure sur la parole de personne, et aime trop sa liberté pour se donner à aucun maître. Il n'est étranger à aucune des choses de l'esprit ; fin connaisseur dans les arts, il semble ne goûter du polythéisme que les belles statues qu'il a inspirées. Il est amoureux de poésie et d'éloquence, curieux et au courant de toutes les idées de son temps qu'il reflète librement. Il est en lui-même si ondoyant qu'il échappe à qui veut le saisir et entreprend de fixer ses traits. Tour à tour statuaire à Samosate, avocat à Antioche, rhéteur et sophiste partout, il a passé la première partie de sa vie à promener en Syrie, en Asie Mineure, en Grèce, en Égypte, en Gaule et en Italie, les grâces faciles de ses improvisations élégantes ; la seconde à faire la police des erreurs, des préjugés et des superstitions ; et a fini sa longue carrière comme fonctionnaire impérial sous le règne de Septime Sévère. Sa vie, commencée vers le début du règne d'Hadrien, s'étend jusqu'aux premières années du troisième siècle. Si c'est être vraiment philosophe que de se moquer de la philosophie, Lucien est un philosophe achevé. Il n'a en

effet épargné aucune École ni aucun système, et s'il paraît quelquefois distinguer la philosophie des philosophes, on ne saurait dire que celle-ci soit véritablement autre chose à ses yeux que l'art de vivre libre, calme, heureux, sans se tourmenter des choses d'en haut ni de celles d'en bas. La conclusion de toute sa critique est quelque chose d'analogue à la dernière parole du *Candide* [1]. Le mot critique est trop sérieux sans doute. Dans la sphère de la spéculation, comme en politique, la guerre n'est pas une fin, mais un moyen. On n'attaque pas pour attaquer. On cherche dans le combat le triomphe d'une doctrine ; on s'efforce de détruire pour faire place nette et construire sur un terrain déblayé. Or, on ne saurait dire quelle est la doctrine que professe précisément Lucien. Dans son apologie personnelle, il s'appelle lui-même Parrhésiade ou le franc-parleur : il déclare qu'il fait profession d'aimer la vérité et la vertu, de haïr la forfanterie, le charlatanisme, le mensonge et le vice [2]. Il a en effet parlé avec sympathie de Nigrinus et de Démonax, et au milieu des hypocrisies communes et du torrent de vices et de chimères qui semblaient emporter la société de son temps, il s'est arrêté avec complaisance sur ces deux figures d'honnêtes gens. Mais la justice rendue à deux esprits sages et droits ne peut tenir lieu de principes et de profession de foi. Si l'on voit bien ce que Lucien attaque et poursuit, on ne saurait dire au juste quelle est la

1. Alors, me prenant la main et me tirant à l'écart, il s'approcha de mon oreille et me dit bien bas : La meilleure vie, la vie la plus sage est celle des ignorants... Ne poursuis en tout et pour tout qu'une seule chose : bien user du présent. Passe en riant devant tout le reste, et ne t'attache sérieusement à rien. — Lucien, *Menippus*, 24.

2. Lucien, *Piscator*. 19-20.

vérité qu'il défend, ni où il la place. La vérité, il la donne en plus d'un endroit comme quelque chose d'aérien et d'insaisissable. Dans sa guerre universelle, il frappe au hasard le bien et le mal, ce qui est digne de blâme et ce qui mérite le respect. Sa polémique est purement négative. Son instrument, la raillerie à outrance, n'a jamais rien édifié, et le bon sens indépendant au nom duquel il fait campagne, est circonscrit dans un fort étroit horizon. Il n'a d'autre parti pris, en somme, que de n'en point avoir, d'être exempt de toute passion et dégagé de tout lien. Il est dans la vie, et parmi les hommes, comme au spectacle[1]. Il n'y voit que des sots ou des fous, des fourbes ou des dupes, et dans ces folies et sottises prétendues, non-seulement il ne distingue pas le grain de raison qui sera la sagesse du lendemain, mais il n'a nulle lumière à faire briller devant les égarés. Il est doué d'un regard pénétrant pour discerner le défaut des opinions ; il ne voit pas si par quelque côté elles valent d'être louées. Son rire implacable et continu est fin, perçant, mais sans gaieté ni profondeur. Ne reconnaissant de fond à rien, et plus soucieux de beaucoup voir que de bien voir, il ne s'est pas donné la peine d'aller au delà des surfaces.

S'il incline cependant vers une doctrine, c'est vers la doctrine épicurienne. Tout au moins, Épicure est peut-être le seul philosophe dont il ait parlé avec une espèce d'enthousiasme ; Épicure « dont l'œil perçant découvrait la nature de toutes choses, et qui seul con-

1. Placé ici comme dans un théâtre rempli de spectateurs, je contemple d'en haut les actions des hommes ; les unes m'amusent et me font rire, les autres m'apprennent à éprouver l'énergie de l'âme humaine. — Lucien, *Nigrinus*, 17. — Cf. *ibid.*, 20.

nut réellement la vérité [1] », Épicure, « l'ennemi acharné des charlatans et des fourbes, le maître de tous ceux qui sont les seuls raisonnables au milieu de la foule des insensés [1], l'auteur d'une doctrine qui procure à ceux qui la suivent la paix, la sérénité, la liberté intérieure en délivrant leurs âmes des craintes, des fantômes, des prodiges, des vaines espérances et des désirs superflus, pour y substituer l'intelligence et la vérité, et pour les purifier, non pas avec un flambeau, ni par des cérémonies ridicules, mais au moyen de la droite raison, de la vérité et de la franchise ; [2] » Épicure, « philosophe vraiment sacré, génie divin, émancipateur des esprits, qui seul a réellement connu ce qui est vrai et l'a transmis à ses disciples [3]. » Mais Lucien n'est pas un épicurien fanatique, ni curieux de prosélytisme. Il sait bien que ses satires ne vont pas loin, et qu'elles ne descendent pas dans les masses contemporaines, et il s'excuserait volontiers, si on l'accusait d'impiété, en alléguant son impuissance à éclairer les ignorants, à guérir les superstitieux, à changer les idées communes. « Est-ce donc un si grand mal, écrit-il, que quelques hommes nient les dieux et la Providence? Il y en aura toujours assez d'autres qui penseront le contraire : la plupart des Grecs, la vile multitude et tous les barbares » [4]. Il ne savait pas si bien dire pourtant quand il mettait ces paroles dans la bouche de Jupiter s'adressant à la Cour céleste : « Les épicuriens bientôt riront

1. Lucien, *Alexander*, 25.
2. Lucien, *Alexander*, 45.
3. Ἐπικούρῳ τιμωρῶν, ἀνδρὶ ὡς ἀληθῶς ἱερῷ καὶ θεσπεσίῳ τὴν φύσιν καὶ μόνῳ μετ' ἀληθείας τὰ καλὰ ἐγνωκότι καὶ παραδεδωκότι καὶ ἐλευθερωτῇ τῶν ὁμιλησάντων αὐτῷ γενομένῳ. — Lucien, *Alexand.*, 61, 47.
4. Lucien, *Jupit. trag.*, 53.

au nez des dieux, et leurs défenseurs seront réduits au silence[1] ». Mais ce n'était pas au profit des épicuriens que devait avoir lieu la défaite des dieux, bien que les philosophes de cette École, et Lucien plus que les autres, y eussent travaillé.

Rien encore à ce moment ne faisait prévoir cette défaite. On voyait naître au contraire des divinités nouvelles, et s'ouvrir aisément de nouveaux sanctuaires. Cependant la complaisance des âmes à se donner, la facilité d'éclosion et de propagation des cultes sous le règne des Antonins prouvaient, ce semble, l'inquiétude et la lassitude, et en même temps le désarroi général des consciences.

En Attique, dans la campagne de Marathon, et dans les environs, on honorait comme un demi-dieu rustique le Béotien Sostrate que Philostrate appelle Hercule, et que dans le pays on avait surnommé Agathion, parce qu'il passait pour le bon génie de la contrée[2]. C'était un homme d'une taille et d'une force extraordinaires, fuyant le monde et la foule, vivant de la vie sauvage, se nourrissant du lait des chèvres, des brebis, des ânesses, des vaches et des juments, vêtu de peaux de loups grossièrement ajustés, et, à la façon de son patron Hercule, délivrant le pays des bêtes féroces. On le disait né de la Terre comme les Titans. Le sophiste Hérode-Atticus, qui conversa avec lui, lui demanda un jour s'il n'était pas immortel, et lui reconnaissait un caractère divin[3]. C'est assez dire que les campagnards

1. Lucien, *Jupit. trag.*, 22.
2. Sostrate le Béotien, que les Grecs appelaient Hercule, persuadés qu'il était le demi-dieu lui-même. — Lucien, *Démonax*, 1.
3. Ξυνῆκεν ὡς δαιμονία φύσις εἴη περὶ τὸν ἄνδρα. — Philostrate, *Vit. Sophist.*, II, 1, 16.

incultes des environs le révéraient et le consultaient comme un être d'une essence supérieure à l'humanité[1].

Ailleurs, dans la Troade, un certain Néryllis ou Néryllinus s'était attiré la réputation de prophète et de guérisseur divin. Athénagore, dans son apologie adressée aux empereurs Marc-Aurèle et Lucius Commode, écrite entre la fin de l'année 176 et la première moitié de l'année 178[2], rapporte qu'on lui avait élevé plusieurs statues à Troas, et que l'une d'elles, à laquelle on attribuait spécialement la vertu de rendre des oracles et de guérir les malades, était alors fréquemment couronnée de fleurs et honorée d'offrandes et de sacrifices[3].

L'histoire d'Alexandre d'Abonotichos est bien plus surprenante encore.

Il était né à Abonotichos, petite ville de Paphlagonie, près de la côte du Pont-Euxin. Il résolut d'être prophète en son pays. Élève d'un disciple d'Apollonius de Tyane, il se donna pour le missionnaire, l'interprète, et le fils même d'Esculape, et, pendant plus de vingt ans, remua non-seulement les provinces voisines de la Bithynie, de la Cappadoce, du Pont, de la Cilicie et de la Galatie, mais l'Italie et Rome même.

Dans le demi-jour du sanctuaire du temple que les habitants d'Abonotichos lui avaient élevé, et où il se tenait avec son serpent sacré, auquel il avait fabriqué une tête humaine, le divin Glycon, Alexandre suffisait

1. Philostrat., *Vit. Soph.*, II, 1, 12-16.
2. *Corpus Apologetarum Christianorum seculi secundi.* J. Ch. Theod. Otto, vol. VII, Prolegom., LXV et suiv.
3. Athénagore, *Legatio de christianis*, § 26.

à peine à répondre à tous ceux qui venaient le consulter. On lui remettait les demandes dans des billets cachetés: il rendait le lendemain billets et réponses. On croyait fermement que le serpent Glycon lui dictait ces réponses. Bientôt il trouva le moyen de faire croire que c'était le serpent lui-même qui les donnait de sa bouche. La foule affluait. Les dieux, pensait-on, ne s'étaient pas lassés de visiter les mortels. Et comment douter? Tout un peuple n'avait-il pas vu Alexandre trouver l'œuf, le prendre dans la main, et, de cet œuf, le serpent sacré sortir et s'enrouler autour des doigts du prophète? N'avait-on pas vu ce serpent arriver quelques jours plus tard à une grosseur merveilleuse? ne le voyait-on pas tous les jours s'agiter dans le sein de l'homme divin, ne l'entendait-on pas proférer des oracles, annoncer l'avenir, donner aux hommes pieux et de bonne volonté des consultations avidement recueillies, et des remèdes aux malades? Les douteurs étaient mal vus, insultés, hués, appelés athées et chrétiens, expulsés du sanctuaire par ordre du prophète, et menacés par la multitude de ses dévots. Plusieurs faillirent être lapidés sur place pour avoir manqué de respect au dieu nouveau ou raillé son prophète [1].

Déjà avant la mort d'Antonin le Pieux le trépied du nouvel Esculape était célèbre à la ronde. A l'avénement de Marc-Aurèle, les Parthes, sous la conduite de Vologèse III, s'étaient jetés sur l'Arménie dégarnie de troupes. Dans cette circonstance critique, Sévérianus, légat de la Cappadoce, ne sachant où se prendre, consulta le prophète Alexandre et, sur la foi d'un oracle

1. Lucien, *Alexand.*, 44, 45, 55.

autophone [1] courut à la défense de la ville d'Élégie sur la rive gauche de l'Euphrate. Il y perdit une légion et la vie, et la ville fut prise en 161. Mais dans ces courants de superstition effrénée, qu'importent les démentis donnés par les événements, et quels yeux se laissent dessiller? La vogue du prophète alla grandissant. On lui dressa des statues, on le représenta sur des tableaux avec l'épée mystique de Persée, on grava l'image du Glycon barbu et à tête humaine sur des médailles [2]. La renommée lui attribua des prédictions merveilleuses, des guérisons extraordinaires et des résurrections de morts [3], porta au loin et, comme il arrive, grossit ses miracles prétendus. Il lui vint des émissaires d'Italie et de Rome. On le voulut voir, on l'appela dans la capitale de l'empire et il s'y rendit, et un personnage consulaire, Publius Mummius Sisenna Rutilianus, se fit son fervent apôtre, et à soixante ans s'honora d'épouser sa fille, convaincu qu'elle était née d'Alexandre et de la Lune. Nous connaissons ce Rutilianus et nous avons son *cursus honorum* complet jusqu'à la haute fonction du proconsulat de la province d'Asie, à la suite duquel une statue lui fut érigée à Tibur, Maximus et Orfitus étant consuls,

1. Lucien explique (*Alexand.*, 26) qu'on appelait *oracles autophones* ceux que le serpent rendait lui-même de sa bouche.

2. Eckel, *Doctrina numm.*, p. 384. — Spanheim, *De præstantia et usu numismatum antiquorum*, Dissert. IV, p. 213, et *addenda*, p. 721. — Mionnet, *Descript. de médailles antiques*, t. II, seconde partie, p. 388. La médaille décrite par Mionnet est à la Bibliothèque nationale; elle porte d'un côté la tête laurée de Lucius Vérus, et en exergue AVT (ocrator) KAI (σαρ) Λ (ούκιος) ΑΥΡΗ (λιος) ΟΥΗΡΟΣ, et sur l'autre face l'image d'un serpent à tête barbue, dressée sur les replis de sa queue. Au-dessus, ΓΛΥΚΩΝ, et en exergue, ΙΩΝΟΠΟΛΕΙΤΩΝ. — Conf. Lucien, *Alex.*, 58.

3. Lucien, *Alexand.*, 26.

c'est-à-dire en 172[1]. En l'honneur d'Alexandre, la ville d'Abonotichos fut autorisée à changer de nom, prit et garda celui d'Ionopolis.

Alexandre avait institué dans sa ville natale des fêtes sacrées qui avaient lieu tous les trois ans et auxquelles les prêtres de la contrée étaient conviés. A Rome, il établit de nouveaux mystères, la fête de la triple nativité. Le premier jour, on célébrait la naissance d'Apollon et d'Esculape; le second, celle de Glycon ; le troisième celle d'Alexandre : le tout avec un grand appareil de processions et de danses aux flambeaux[2]. Pendant la peste rapportée d'Orient par l'armée de Lucius Vérus, et qui commença à sévir à partir de l'année 166, on eut recours au second Esculape. Alexandre donna un oracle, et beaucoup le firent graver sur la porte de leur maison comme un préservatif. Ceux qui échappèrent aux atteintes du fléau ne manquèrent pas sans doute d'attribuer leur salut à la manifeste protection du dieu. On ne prit pas garde à ceux que la peste emporta malgré l'inscription. Dans de sembables cas, on s'avise peu de telles comparaisons, et les guérisons seules semblent compter.

La fameuse loi qui proscrivait les nouveautés religieuses capables de troubler les âmes ne fut pas appli-

1. P. MVMMIO. P. F. GAL. SISENNAE. RVTILIANO. — COS. AVGVRI. PROCOS. — PROVINC. ASIAE. LEGATO. AVG. PR. PR. MOESIAE SVPERIORIS — PRAEF. ALIMENT. PER. AEMILIAM — PRAEF. AER. SATVRNI. LEG. LEG. VI. — VICTRIC. PRAETORI. TR. PL. QVAEST. TRIB. LEG. V. MACED. XVIRO. STLI. — TIB. IVDIC. PATRONO. MVNICIPI. CUR. FANI. H. V. SALIO. HERCVLANII. AVGVSTALES. L. D. S. C. — DEDICATA. KAL. IVN. MAXIMO ET ORFITO COS. — Inscription de juin 172. Henzen, I. L. 649. — Voir Waddington, *Fastes des provinces asiatiques*, p. 236 et suiv.

2. Lucien, *Alexand.*, 38, 39, 40.

quée[1]. Les fidèles d'Alexandre-Glycon à Rome n'appartenaient pas aux classes infimes de la société, mais étaient considérables par la fortune, le rang et le crédit[2]. Bien plus, il semble que l'État ait passé sous les fourches de l'imposteur à la mode. Lors de la formidable poussée de barbares qui eut lieu en Pannonie entre 169 et 171, et dans la crise suprême qui paraissait menacer l'empire, Marc-Aurèle fit appel, dit-on, à tous les rites étrangers. Alexandre fut-il alors consulté officiellement? Rutilianus qui avait ses entrées à la Cour et était peut-être à ce moment même auprès de l'empereur comme légat consulaire de la Mésie Supérieure, à la tête des troupes de cette province, affolé de l'homme divin, put conseiller d'avoir recours à l'oracle. Ce qui est certain, c'est qu'Alexandre fit alors parler son serpent Glycon, et prescrivit de jeter dans le Danube deux lions vivants avec une grande quantité d'aromates, et d'offrir des sacrifices solennels. Ces rites ordonnés furent accomplis. Un des tambours sculptés de la colonne Antonine, voisin de celui qui porte l'image colossale du *Jupiter Pluvius* évoqué lui aussi, suivant Dion Cassius, par l'art d'un magicien d'Égypte attaché à l'armée de Marc-Aurèle[3], garde la preuve visible de la facilité avec laquelle l'État, au moins dans les circonstances critiques, s'adressait aux cultes

1. Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur. — Julii Pauli, *Receptæ sent.*, V, tit. XXI, l. 2.

2. Lucien, *Alexand.* : Οἱ μὲν αὐτοὶ ἴοντες, οἱ δὲ πέμποντες καὶ μάλιστα οἱ δυνατώτατοί καὶ μέγιστον ἀξίωμα ἐν τῇ πόλει ἔχοντες. — 30. — Τῶν ἐν τῇ αὐλῃ τοὺς πλείστους διεθορύβησεν, ὡς αὐτίκα καὶ ἀυτοὶ ἠπείγοντο ἀκοῦσαι τι τῶν καθ ἀύτούς. — 31.

3. Dion. Cassius, LXXI, 10.

les plus récents. Dans ce bas-relief, Marc-Aurèle lui-même, en costume de pontife, entouré de plusieurs personnages vêtus de longues robes, le bras droit à demi-nu, paraît verser une libation ou de l'encens sur un autel portatif reposant sur un trépied ; au-dessus, un navire se balance sur les ondulations du fleuve, et en avant deux lions accouplés s'élancent vers les eaux[1]. La coïncidence avec le récit de Lucien est trop frappante pour qu'on puisse s'empêcher de voir dans le bas-relief la représentation figurée du fait raconté par l'écrivain satirique.

Lucien ajoute ici que la fortune infligea encore un cruel démenti à la parole du prophète ; les deux lions ayant atteint à la nage l'autre rive du Danube, furent assommés à coups de bâton par les barbares, l'armée romaine fut taillée en pièces, perdit vingt mille hommes ; les barbares passèrent le fleuve et s'étendirent jusqu'à Aquilée qui faillit être prise[2].

Au milieu de cette ivresse fanatique, il y avait des incrédules, les uns par esprit sectaire, les autres par esprit fort ; les uns dont la foi n'avait plus à se donner, les autres qui répudiaient toute foi. Lucien nous raconte qu'en Paphlagonie même, à Amastris, il y avait un groupe de personnes éclairées qui ne s'étaient pas

1. Columna Antoniniana a Petro Sancti Bartolo incisa cum brevibus notis Petri Bellorii.

2. Lucien, *Alexand.*, 48.

On ne saurait dire à quelle époque les Barbares firent cette trouée jusqu'à Aquilée. Il semble bien qu'on la doive placer entre 169 et 171, si Marc-Aurèle était alors à l'armée, et si Rutilianus était auprès de lui comme commandant des troupes de la Mésie Supérieure, qu'il gouvernait en qualité de légat propréteur. La date de ce fait est antérieure au proconsulat d'Asie de Sévérianus (171-172) et postérieur à 169. Nous avons des médailles de cette année qui portent pour légende : *Profectio Augusti.*

laissé prendre aux prestiges de l'imposteur et parmi ces personnes, un certain Lépidus qu'une inscription honorifique nous apprend avoir été *archiereus* ou grand grêtre du temple de Rome et d'Auguste dans la province du Pont, et en même temps *épistate* de la métropole[1]. Ce Lépidus était sans doute un libre penseur du temps, en dépit des fonctions, plus politiques du reste que religieuses, dont il était alors revêtu. Lucien songea même avec quelques autres à se porter accusateur d'Alexandre; mais le légat du Pont et de la Bithynie, lié d'amitié avec Rutilianus, ou par crainte peut-être d'un aussi grand personnage — on peut supposer que celui-ci était à ce moment même proconsul d'Asie — obtint qu'il renonçât à ce dessein, alléguant qu'il ne pourrait le punir, quand bien même il serait convaincu d'imposture[2]. Le prophète mourut donc, si l'on peut

1. Cette inscription, très-mutilée, est ainsi rétablie dans le *Corpus Inscript. Græcorum*, au nº 4149 : Ο δῆμος Τιβήριον Κλαύδιον Λέπιδον Λεπίδου υἱὸν ἀρχίερεα τοῦ Πόντου ἐπιστάτην δὲ τῆς Μητροπόλεως τοῦ Ποντου καὶ ἀγορανομήσαντα πλεόνακις καὶ ἐπὶ τῷ τῆς πόλεως ἀγαθῷ ζήσαντα σέμνως. Les noms et prénoms sont certains, ainsi que les dignités mentionnées. Le nom de Claudius, peu lisible, se tire de l'inscription suivante, où il est fait mention de Claudia Lépida, fille de Claudius Lépidus et de Claudia Marianna. — Nº 4150.

2. Les textes de loi ne manquaient pas à Lucien pour citer Alexandre. On lit en effet dans le cinquième livre des *Sentences* du jurisconsulte Paul : « Vaticinatores qui se deo plenos assimulant, idcirco civitate expelli placuit, ne humana credulitate publici mores ad spem alicujus rei corrumperentur, vel certe ex eo populares animi turbarentur... » Alexandre n'avait-il pas, dans une consultation, fait peser le crime de meurtre sur deux esclaves innocents, lesquels avaient été livrés aux bêtes ? (Lucien, *Alex.*, 44.) Or la loi *Cornelia de Sicariis et Veneficiis* disait : « Lex Cornelia pœnam deportationis infligit eis qui... falsum testimonium dixerint quo quis periret, mortisve causam præstiterint. » — Julii Pauli, *Recept. sent.*, V, 23. — La même loi ne punissait-elle pas de mort « magicæ artis conscios » ? Ne punissait-elle pas et ceux qui consultent et ceux qui sont consultés « de summa rei publicæ » ? — *Ibid.*, 18, 3. — Avec cela, les magiciens et les prophètes

dire sur son trépied. Plusieurs inscriptions, deux trouvées près d'Alba-Julia [1], aujourd'hui Carslbourg, et une autre récemment découverte sur la rive gauche du Vardar, dans l'ancienne Mésie Supérieure, attestent quelles racines la dévotion nouvelle eut alors. Le serpent Glycon, un serpent femelle et Alexandre y sont associés dans un même hommage aux plus grandes divinités du vieil Olympe, à Jupiter et à Junon [2].

Enfin, un passage de l'Apologie d'Athénagore prouve qu'en 177 les statues d'Alexandre, mort quelques années auparavant, étaient encore l'objet d'un culte public [3]. Parmi ses plus ardents adversaires, l'imposteur d'Abonotichos comptait les chrétiens. Il avait trouvé çà et là quelque opposition dans la province ; il déclara dans un oracle que le Pont était plein d'athées et de chrétiens, et qu'il fallait les chasser à coups de pierres, si l'on voulait gagner la faveur du dieu. De même, avant de commencer la célébration de ses mystères, il

couraient l'empire, et, au rapport de Dion Cassius, le magicien égyptien Arnuphis, aux pratiques duquel on attribuait la pluie merveilleuse du pays des Quades, était dans l'entourage de Marc-Aurèle.

1. *Corpus Inscript. Latinar.*, 1021, 1021. Ces deux inscriptions votives à Glycon doivent être, ou peu s'en faut, contemporaines. Les noms propres et la formule identique, IVSSO DEI, semblent l'attester.

2.

IOVI. ET IUNO
N. et DRACCO
N. et DRACCE
NAE. ET. ALE
XANDRO. EPI
TYNCHANVS. S
VRI. OCTAVI
C. V. POSUIT

Ephemeris epigraphica Corp. insc. latin., suppl., vol. II, fasc. IV, p. 331.

3. Athénag., *Leg. pro Christ.*, 26.

faisait crier par un héraut : Loin d'ici les épicuriens, loin d'ici les chrétiens [1], comme si la présence de ces surveillants fermait la bouche de Glycon. C'est un trait commun à tous les faiseurs de prestiges d'exiger la foi préalable, et d'alléguer que les miracles ne se font pas devant les incrédules. Aux yeux de Lucien, il était assurément honorable pour les chrétiens d'être ainsi suspects à l'imposteur, et la haine commune dont celui-ci poursuivait les épicuriens et les chrétiens était comme un lien et une raison de sympathie.

Il n'a pas tenu à quelques-uns que cette sympathie apparente, déjà douteuse en elle-même, et au moins singulière *à priori* ne se transformât en une fraternité véritable, et que Lucien ne dût être compté pour un chrétien, sinon accompli, au moins ébauché, initié de bonne heure à la foi nouvelle, en ayant gardé le souvenir et en laissant exhaler çà et là le parfum, puis par mobilité et légèreté d'esprit s'en étant échappé peu à peu.

Les passages, paraît-il, ne manquent pas, qui trahissent le christianisme de Lucien, et la même critique qui, épluchant Sénèque, retire à la philosophie profane tant de pensées et d'expressions marquées, dit-on, de l'empreinte chrétienne, pour en faire le fruit de l'enseignement de saint Paul, s'est ici donnée carrière.

Dans le petit dialogue qui est en tête des œuvres de Lucien, et où, à la manière des jeunes rhéteurs, il personnifie et fait parler tour à tour la science et la sta-

1. Ἐκφέρει φόβητρόν τι ἐπ' αὐτούς, λέγων ἀθέων ἐμπεπλῆσθαι καὶ χριστιανῶν τὸν Πόντον, οἳ περὶ αὐτοῦ τολμῶσι τὰ κάκιστα βλασφημεῖν, οὓς ἐκέλευε λίθοις ἐλαύνειν, εἴ γε ἐθέλουσι ἵλεων ἔχειν τὸν θεόν. — Lucien, *Alexand.*, 25. Cf. 38.

tuaire, Lucien met ces paroles dans la bouche de la science : « Si tu veux m'écouter, je te ferai connaître les œuvres nombreuses des anciens et leurs actions admirables ; je t'expliquerai leurs écrits et te rendrai habile dans toutes les connaissances. Ton âme, la maîtresse partie de toi-même, je l'ornerai de la plus noble et de la plus magnifique parure : sagesse, justice, piété, douceur, bienveillance, intelligence, fermeté, amour du beau, enthousiasme pour tout ce qui est pur et élevé ; car voilà la véritable, l'inaltérable parure de l'âme[1]. » De ces paroles, comme si Lucien n'eût pu les trouver seul, on cherche la source dans ces mots de saint Paul : « Le fruit de l'esprit est la charité, la joie, la paix, la longanimité, la bonté, la probité, la douceur, la tempérance[2]. »

Lucien, parlant de l'effet que produisaient sur lui les sages paroles du philosophe Nigrinus, écrit : « Je me réjouissais d'être passé de l'air ténébreux de ma première vie à la sérénité de la lumière [3] ». Cette comparaison est une visible réminiscence de l'allégorie de la caverne. On y voit le langage du converti et, dans l'opposition des ténèbres et de la lumière, un souvenir d'expressions mystiques du IVe évangile.

Lucien, dans un de ses plus remarquables dialogues, compare le souverain bien, la parfaite vertu que tous les philosophes prétendent enseigner, à une cité parfaite où règnent l'égalité, la paix, la liberté et la concorde. « Il est naturel que tout le monde veuille devenir citoyen de cette ville idéale. On ne doit avoir rien plus

1. Lucien, *Somnium*, 10.
2. *Epist. ad Galat.*, V, 22.
3. Lucien, *Nigrinus*, 7. Cf. 35.

à cœur. Il faut négliger tout le reste, compter pour rien la patrie présente qui veut nous retenir, demeurer insensible et ne point s'arrêter aux gémissements et aux larmes de ses enfants et de ses parents, si l'on en a, ou plutôt les engager à marcher avec soi dans la même route. S'ils ne veulent, ou s'ils ne peuvent pas, il faut les laisser, et marcher droit vers cette cité bienheureuse. S'ils saisissent votre manteau pour vous retenir, il faut l'abandonner et continuer la route. Il n'y a point à craindre en effet qu'on vous ferme la porte parce que vous arriverez nu. J'ai entendu autrefois un vieillard raconter comment les choses s'y passent; il m'engagea même à l'y suivre; il devait me montrer le chemin, me faire inscrire en arrivant au nombre des citoyens, me donner place dans sa tribu et dans sa phratrie, afin que j'eusse ma part du bonheur commun. Je n'avais alors que quinze ans, et cependant j'étais peut-être déjà dans les faubourgs, aux portes même de la cité. Ce vieillard me disait entre autres choses, au sujet de cette ville, si j'ai bonne mémoire, que tous les habitants en sont étrangers, venus d'autres pays; personne n'y a pris naissance. Ce ne sont que barbares, esclaves, gens contrefaits, petits, pauvres ; en un mot, est citoyen qui veut : c'est une loi chez eux d'instruire tout le monde, sans avoir égard à la fortune, à l'habit, à la taille, à la beauté, à la naissance, à la noblesse des aïeux : ils n'en tiennent aucun compte. Il suffit à n'importe qui, pour devenir citoyen, d'avoir de l'intelligence, le désir du bien, l'assiduité au travail, le mépris des plaisirs, une âme qui ne cède ni ne faiblisse devant les nombreuses difficultés qu'on rencontre sur le chemin. Si l'on prouve qu'on a ces qualités, et si

l'on a parcouru toute la route qui mène à la ville, on est citoyen de droit, qui que l'on soit du reste, et placé au même rang que les autres. Ainsi, les mots inférieur, supérieur, noble, roturier, esclave, libre, ne sont rien de nom ou de fait dans cette cité[1]. »

Il est aisé de trouver, si l'on veut, dans cette peinture, l'image de l'Église primitive, et telle même qu'un apologiste de la foi chrétienne eût pu la tracer. Tous les détails de la cité idéale de Lucien conviennent à la cité chrétienne, et la matière abonde à des rapprochements de textes. Ce vieillard même que Lucien — car c'est lui qui parle sous le nom de Lycinus — entendit, dit-il, à l'âge de quinze ans, et qui lui raconta, s'il s'en souvient bien, ajoute-t-il, que les membres de cette cité n'étaient rien que des barbares, des esclaves, des pauvres et des humbles, n'est-ce pas un proche parent de celui qui convertit saint Justin vers le même temps? Ces souvenirs de l'écrivain satirique, si précis et si vifs, ne prouvent-ils pas qu'il fut initié, traversa l'Église, et y vit, sinon y goûta, la paix et l'égalité ?

On ne peut ni réfuter directement, ni confirmer une pareille hypothèse par de valables raisons. Il semble que si Lucien eût songé aux chrétiens dans le passage cité plus haut, il eût prononcé leur nom qu'il connaissait et qu'il a écrit ailleurs, et d'une autre plume. Il semble que, si Lucien eût cru en effet que les chrétiens avaient trouvé la vraie route, vainement cherchée jusque-là, et fixé ici bas en un système et en des maximes pratiques l'inaccessible idéal de la vie parfaite, il ne les eût pas quittés, s'il avait été nourri dans leur école ;

1. Lucien, *Hermotim.*, 24.

ou, si la première partie de sa vie s'était passée dans les tâtonnements et l'anxiété, il se fût donné à eux, aussitôt qu'il les eût connus. D'un autre côté, c'est accorder trop peu à la raison naturelle, que de ne pas la croire capable, surtout après un mouvement philosophique de six siècles, de dresser, par ses seules forces, un tableau comme celui que Lucien a tracé. Quand on coupe l'histoire du monde en deux, et qu'on prend pour accordé que l'humanité ne commença à savoir bien penser et bien vivre qu'à partir de l'ère chrétienne, il suit de là que les exemples de nobles idées et de belles actions qu'on rencontre dans les écrivains postérieurs sont choses chrétiennes, dérivent directement ou indirectement, par voie d'influence secrète, de l'enseignement chrétien. Mais il n'est rien de plus faux et de plus étroit que cette théorie, rien qui soutienne moins la discussion. Plus large et plus haute est l'opinion de ces docteurs de l'Église du second siècle qui admettaient un christianisme éternel, latent, flottant au sein de la confusion humaine, c'est-à-dire la présence ininterrompue d'une parcelle du *Logos* divin dans le monde pensant. De ce *Logos*, de cette raison éparse, Lucien fut l'hôte après tant d'autres, et pour expliquer trois ou quatre passages qui sentent vaguement le christianisme, il n'est nullement besoin de supposer une initiation spéciale, dont nul témoignage sacré ou profane ne fournit l'indication.

Lucien fut l'allié et le collaborateur inconscient des chrétiens dans la guerre qu'il fit à toutes les formes de la superstition régnante; mais il ne pouvait pas ignorer que, tandis que les épicuriens attaquaient les religions populaires au nom de la raison et pour assurer la liberté

de l'esprit, les chrétiens laissaient et répudiaient tous les cultes pour en embrasser un autre, qui ne paraissait pas plus raisonnable, et contre lequel toutes les haines étaient conjurées. Il ne pouvait s'empêcher de considérer les chrétiens moins comme des ennemis d'Alexandre d'Abonotichos et de ses pareils que comme leurs concurrents et leurs rivaux, avides d'élever autel contre autel, et de gagner à leur profit la foule qui allait à eux. Il savait que les adeptes de la foi nouvelle, séparés du vulgaire par tant de points, considéraient pourtant les Dieux populaires comme des puissances réelles, trompeuses et malfaisantes, croyaient aux enchantements, prétendaient, eux aussi, opérer des guérisons miraculeuses par la vertu de certains mots et de certaines pratiques. Lucien vit donc dans le christianisme une espèce nouvelle de superstition, et à ce titre il ne l'épargna pas.

De ces attaques tournées en général en railleries, les unes sont directes, les autres voilées et à demi-obscures comme des allusions jetées en passant.

Lucien a-t-il pensé aux récits juifs ou chrétiens, lorsque dans cette fantaisie plus étrange que les songes d'un malade intitulée : *Histoire véritable*, il fait avaler un vaisseau avec ses passagers par une baleine monstrueuse, dont le ventre est déjà habité par des peuples entiers, et les y fait vivre dix-huit mois, guerroyant, festoyant, travaillant comme dans une grande prison, jusqu'à ce que l'animal les vomisse ? lorsque, dans le même ouvrage, il raconte la lutte du prince de la Lune et du roi du Soleil; et que, parlant ailleurs de l'état et de la condition des morts, il décrit les corps des bienheureux, corps aériens, impalpables, effigies humaines sans

consistance ni solidité, qui vont et viennent cependant, parlent, pensent, ont l'air de vivre?[1] lorsque ailleurs, il parle du grand déluge, de Deucalion et de l'arche où il s'est enfermé avec sa famille, et où étaient venus se ranger à la file un couple de tous les animaux terrestres[2]? A-t-il songé à l'enseignement chrétien lorsqu'il fait converser ainsi Hercule et Diogène aux enfers? « N'est-ce pas Hercule que je vois?... Eh quoi! Il est mort le fils de Jupiter! et moi qui, sur la terre, t'offrais des sacrifices comme à un dieu! — Tu avais raison, le véritable Hercule est dans le ciel avec les dieux... moi, je suis son ombre. — Que dis-tu, l'ombre d'un dieu? Est-il possible qu'on soit dieu par une moitié et mort par l'autre? — Oui, l'autre Hercule n'est pas mort, mais seulement moi qui suis son image.....
..... Tout ce qui dans Hercule était l'œuvre d'Amphitryon est mort, et c'est moi qui suis cela; mais ce qui était de Jupiter, vit dans le ciel avec les dieux. — Je comprends à merveille. Alcmène, d'après ce que tu dis est accouchée à la fois de deux Hercules, l'un fils d'Amphitryon, l'autre de Jupiter, et nous ne savions pas que vous étiez deux jumeaux issus de la même mère. — Mais non, imbécile, nous étions tous les deux le même être. — Il n'est pas facile de comprendre que deux Hercules n'en fassent qu'un, à moins que vous ne fussiez, comme les centaures, deux natures en une seule, homme et dieu.[3] »

Lucien a-t-il songé à quelque narration évangélique lorsque, dans une réunion de philosophes faisant assaut

1. *Hist. véritable*, II, 12.
2. *De Dea Syr.*, 12.
3. *Dialog. Mortuor.*, XVI.

de récits merveilleux, il fait raconter par l'un d'eux qu'un Babylonien appelé auprès d'un vigneron mordu par une vipère et qu'on venait d'apporter sur une civière, livide et près d'expirer, chassa le poison par ses enchantements et guérit l'homme si subitement que celui-ci prenant sur son dos la civière s'en retourna aux champs? Que ce même Babylonien en prononçant *sept mots sacramentels tirés d'un vieux livre*[1], purgea le pays des serpents qui l'infestaient? lorsqu'il fait dire à un autre : qu'il a vu des hommes voler en l'air, marcher sur l'eau, évoquer des démons, ressusciter des morts en putréfaction[2]? lorsqu'il met dans la bouche d'un autre ces paroles : « Tout le monde connaît le Syrien de Palestine si expert dans la guérison des démoniaques, qui, rencontrant sur son chemin, à certaines époques de la lune, des gens qui tombent en épilepsie, roulent des yeux égarés et ont la bouche pleine d'écume, les relève et les renvoie, moyennant un bon salaire, délivrés de leur mal. Quand il est auprès des malades, il leur demande comment le démon leur est entré dans le corps : le patient garde le silence, mais le démon répond en grec ou en barbare, et dit qui il est, d'où il vient et comment il est entré dans le corps de cet homme. C'est le moment qu'il choisit pour l'adjurer de sortir; s'il résiste, il le menace et finit par le chasser. J'en ai vu moi-même sortir un tout noir et la peau enfumée. » A quoi un interlocuteur répond qu'il est tellement habitué à voir des démons qu'il n'en a plus peur « surtout depuis qu'un Arabe,

1. Ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά. — Lucien, *Philopseudès*, 12.
2. Lucien, *Philops.*, 13.

dit-il, m'a fait présent de l'anneau fabriqué avec du fer pris à des croix et m'a enseigné la formule d'incantation composée de beaucoup de mots[1]. »

Qu'est-ce que ces personnages mis en scène ici, ce Babylonien, ce Syrien de Palestine et cet Arabe? Leur chercher des noms historiques est vain. Nous ne savons pas même s'ils étaient juifs ou chrétiens. Ils sont notés et raillés simplement comme charlatans. L'expulsion des démons n'est pas à cette époque une pratique exclusivement chrétienne, non plus que la croyance aux démons n'est exclusivement une croyance païenne.

Dans son Dialogue intitulé les *Fugitifs*, Lucien, sans prononcer une seule fois le nom des chrétiens, semble cependant les désigner à mots couverts, quand il parle d'une espèce d'hommes méprisables, de condition vile, qui ont quitté les métiers abjects qu'ils exerçaient pour jouer les philosophes, après avoir mouillé au port de la folie et pris pour escorte l'insolence, l'ignorance et l'impudence. Grâce à leur importunité et à leurs visites réitérées, ils lèvent des tributs et vivent largement. Ils déclament contre l'ivresse, l'adultère, la débauche et la cupidité, et cependant ils ramassent de l'argent et, après l'ivresse, se conduisent honteusement

1. *Philops.*, 17. — On peut tirer d'Origène (*cont. Cels*, IV, 33, 34) que le formulaire employé par les Juifs dans leurs prières ou dans leurs exorcismes, et par les magiciens dans leurs incantations, était : « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob. » On se sert aussi souvent, ajoute Origène (même passage), contre les démons et contre d'autres puissances malfaisantes de cet autre formulaire : « Le Dieu d'Israël, le Dieu des Hébreux, le Dieu qui a englouti les Égyptiens et leur roi dans la mer Rouge. »

Cette ἐπῳδὴ πολυώνυμος dont parle Lucien dans son *Philopseudès*, 17, est sans doute la première de ces deux formules.

dans les banquets, séduisent les femmes et les emmènent avec eux. Si vous leur demandez quels sont leurs actes, ils vous renvoient à leur doctrine; si vous voulez les juger par leur doctrine, ils vous parlent de leurs actions. Ce sont des charlatans ennemis des Muses[1]. Ils recommandent aux autres la vérité et ne peuvent remuer la langue sans faire un mensonge. On les voit le visage pâle, la tête rasée jusqu'à la peau[2].

Dans ce dialogue, Lucien imagine que trois esclaves devenus des philosophes de cette espèce, ont emmené la femme du maître de l'un d'eux. Quel mal ces hommes ont fait, s'écrie-t-il, en la retrouvant, et, comme on l'engage à la reprendre avec lui : « Je ne veux pas, dit-il, d'une femme qui va tout à l'heure accoucher d'un vieux livre[3]. » Le dernier mot du dialogue doit être noté : « Laisse cette peau de lion, dit le maître à l'un des fugitifs, afin que tout le monde te reconnaisse pour un âne[4]. »

Il y aurait vraiment lieu de s'étonner que Lucien avec son esprit d'universelle investigation, ne connût ni l'histoire de Jonas, ni les légendes de la lutte des bons anges contre les mauvais, du déluge et de l'arche de Noé, ni les traditions plus récentes de prophètes ou d'apôtres enlevés au ciel, marchant sur les eaux, ressuscitant des morts, guérissant des malades et des possédés par quelques paroles, ni l'adoration de Jésus réputé fils de Dieu, ni la vertu attribuée ou l'hommage rendu à la croix; qu'il ignorât ce qu'i

1. *Fugitivi*, 12, 13.
2. *Fugitivi*, 15-17.
3. *Fugitivi*, 32.
4. *Fugitivi*, 33.

pouvait voir ou entendre dire autour de lui des chrétiens, l'inculture des uns, les prétentions à une philosophie et à une sagesse nouvelles des autres, l'humble condition de la plupart, leur influence ou leur succès auprès des femmes, les rumeurs sur leurs réunions, sur leurs banquets et sur le culte de la tête de l'âne. Cette ignorance chez un écrivain d'une génération postérieure à Fronton, contemporain et ami de 'auteur du *Discours véritable*, grand voyageur et ;rand curieux, qui, en Orient et en Occident, avait ıbservé de près les mœurs et étudié les idées régnantes, :t partout sans doute coudoyé des chrétiens, est peu raisemblable. Il faut reconnaître cependant que, dans ous les passages que nous avons jusqu'ici relevés, les llusions satiriques aux croyances et aux habitudes hrétiennes sont très-indécises et très-voilées, et que a plupart de ces passages mêmes pourraient se rapıorter à des traditions et à des superstitions païennes.

Peut-être, à ce propos, en présence de la rareté et e l'obscurité de ces allusions, et de l'absence même u nom des chrétiens dans l'œuvre entière de Lucien – hormis le Dialogue intitulé *Alexandre*, où ils ont n beau rôle, et la *Mort de Pérégrinus* — pourrait-on upposer des lacunes ou des suppressions ? On sait que e *Philopatris* et le *Pérégrinus* manquent dans nombre e manuscrits.

En tout cas, et sans appuyer davantage sur cette ypothèse un peu gratuite, nous l'avouons, et à rendre les œuvres de Lucien dans l'état où nous les ossédons aujourd'hui, il ne paraît pas que le sophiste e Samosate ait eu entre les mains aucun des monuıents de la littérature sacrée des Juifs, ni aucun des

écrits qui composent le *canon* des livres chrétiens, ni qu'il eût connu autrement qu'en gros les opinions chrétiennes.

Si le *Philopatris* devait être tenu pour sorti de la plume de Lucien, cette affirmation serait certainement un peu hasardée. Ce petit traité ne contient point, il est vrai, une critique fort sérieuse du christianisme : on y trouve pourtant des traits qui attestent une connaissance assez précise des allures des fidèles et de leur théologie. Mais cet opuscule, au jugement des meilleurs critiques, ne saurait être attribué à Lucien[1]. Il n'est ni du second, ni même du troisième siècle. La raillerie sur les *trois en un* et sur *l'un en trois*, sur le Dieu qui habite en haut, le Fils né du Père et l'Esprit qui procède du Père[2], sur la prière qui commence par le Père[3], les allusions à la haine des chrétiens contre l'empereur régnant, alors absent et embarrassé dans une guerre lointaine, la prédiction et l'espoir empressé de sa défaite prochaine, l'indication que cette guerre a lieu en Perse, tous ces détails conviennent bien au quatrième siècle, après les débats de Nicée, et particulièrement au règne de l'empereur Julien, et plus spécialement encore au moment où il était engagé dans cette malheureuse expédition au delà des frontières orientales, d'où il ne devait pas revenir (363). Nous n'avons pas à chercher ici l'auteur du *Philopatris*. Mais il nous paraît que ce serait commettre un grave ana-

1. Voir la dissertat. de J.-M. Gesner, à la fin du dernier volume de l'édit. de Lehmann.

2. Ὑψιμέδοντα θεόν, μέγαν ἀμβρόσιον οὐρανίωνα υἱὸν πατρὸς, πνεῦμα ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, ἓν ἐκ τριῶν καὶ ἐξ ἑνὸς τρία ταῦτα νόμιζε θεόν, τὸν δ' ἡγοῦ θεόν. — *Philopatris*, 12.

3. Εὐχὴν ἀπὸ πατρὸς ἀρξάμενος. — *Phil.*, 27,

chronisme que de nous servir de ce traité dans une étude de la polémique païenne à la fin du deuxième siècle[1].

Reste donc le petit livre en forme de lettre *sur la mort de Pérégrinus*. De plus de soixante-dix traités de Lucien tenus pour authentiques, c'est le seul où il soit fait clairement et explicitement mention des chrétiens. Il importe de s'y arrêter.

Lucien raconte à son ami Cronius[2] les aventures variées de la vie du philosophe Pérégrinus et la mort volontaire qui les a couronnées. « Il avait fait, dit-il, toutes sortes de choses par amour de la gloire, il avait revêtu mille formes différentes, comme Protée dont il prenait volontiers le nom. A la fin il s'est changé en feu. Le voilà, l'excellent homme, converti en charbon comme Empédocle[3]. »

Après une jeunesse signalée par des scandales et des méfaits de toute espèce à Parium, sa patrie, Pérégrinus sourdement accusé d'avoir avancé la mort de

1. « Ce ne sont point des songes, mais des réalités, dit un personnage du *Philopatris*, en parlant des prédictions. Tout s'accomplira au mois de Mesori. » Le mois égyptien *Mesori* correspond au mois d'août. Donc le Dialogue a été écrit quelque temps avant cette date, au printemps peut-être de cette année 363. On sait que Julien fut percé d'un javelot et mourut le 27 juin de cette année même. L'auteur du Dialogue, tiède païen, mais bon patriote, sait l'empereur vivant et ne doute pas de sa victoire. « C'est assez, dit Critias, que l'empereur vive; avec lui les richesses ne nous manqueront pas, et aucune nation ne pourra nous inspirer de terreur. » — *Philops.*, 29.

2. Ce nom de Cronius est-il celui d'un personnage réel ou un nom de fantaisie? Il est malaisé de répondre à cette question. Mais le nom de Cronius ne revient nulle part dans Lucien. Fabricius ne connaît d'autre Cronius qu'un pythagoricien ou un platonicien du troisième siècle. — Voir Fabricius, *Biblioth. Græc.*, édit. Harless, t. I, p. 509, 543, 840; t. III, p. 169.

3 Lucien, *De mort. Peregrini*, 1.

son père, quitta sa ville natale et commença à errer de pays en pays.

Ici nous laissons parler Lucien :

« Ce fut vers cette époque qu'il apprit à fond l'admirable doctrine des chrétiens, ayant eu commerce en Palestine avec leurs prêtres et leurs scribes. Que vous dirai-je? Bientôt ceux-ci ne furent que des enfants auprès de lui. Prophète, thiasarque, chef de synagogue, il était tout à lui seul. Il expliquait et interprétait leurs livres ; il en composait lui-même plusieurs de son propre fonds. Aussi ils le considéraient comme un Dieu, le traitaient comme un législateur et le nommaient leur patron. Ils adorent toujours cependant en ce pays ce grand personnage qui fut mis en croix en Palestine, pour avoir introduit ces nouveaux mystères dans le monde[1].

Protée ayant donc été arrêté pour ce motif fut mis en prison. Cette persécution ne contribua pas peu à grandir son autorité, pour le reste de sa vie, et à lui valoir la réputation d'opérer des miracles et d'être passionné pour la gloire, ce qu'il ambitionnait par-dessus tout. Du jour qu'il fut dans les fers, les chrétiens, comme frappés d'un deuil public, mirent tout en œuvre pour l'enlever. N'y pouvant parvenir, ils lui rendirent au moins tous les soins possibles, non par acquit de conscience, mais avec un zèle dévoué. Dès le matin, on voyait stationner à la porte de la prison un groupe de vieilles femmes, de veuves et de petits orphelins.

1. Καὶ ὡς θεὸν ἀυτὸν ἐκεῖνοι ἡγοῦντο καὶ νομοθέτῃ ἐχρῶντο καὶ προστατην ἐπέγραφον· τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον. — *De mort. Pereg.*, 11.

Les autorités de la secte, après avoir corrompu les geôliers, passaient la nuit auprès de lui. Ensemble ils faisaient là bonne chère, et lisaient leurs livres sacrés ; et l'excellent Pérégrinus — il portait encore ce nom — était appelé par eux le nouveau Socrate.

Bien plus, il y eut des villes d'Asie d'où les chrétiens lui envoyèrent à frais communs des députés pour lui servir d'appuis, d'avocats et de consolateurs. Il est merveilleux en effet, quelle activité ils déploient lorsqu'il s'agit de quelque intérêt qui regarde leur communauté[1]. Pour tout dire, en pareil cas, ils n'épargnent rien. Pérégrinus, entre autres, vit lui arriver, sous prétexte de sa prison, de grosses sommes d'argent, et tira de là un fort honnête revenu. Ces malheureux se sont mis en tête qu'ils seront immortels et qu'ils vivront éternellement. C'est pourquoi ils méprisent la mort, et le plus souvent s'y livrent d'eux-mêmes volontairement. Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils sont tous frères les uns des autres, une fois qu'ils ont abandonné et abjuré les dieux des Grecs et qu'ils adorent leur sophiste crucifié et vivent selon ses lois. En conséquence, ils dédaignent également tous les biens et les tiennent pour communs à tous, fidèles à une tradition qui ne repose sur aucune preuve sérieuse. De là vient que, si quelque imposteur, quelque fourbe subtil, sachant tirer parti des choses, se glisse parmi eux, il s'enrichit vite et sans peine, et rit à belles dents de la simplicité de ces pauvres gens.

1. Ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδεικνύονται ἐπειδάν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον. — *De mort. Pereg.*, 13.

Cependant Pérégrinus fut bientôt renvoyé par celui qui gouvernait alors la Syrie, homme qui se piquait de philosophie[1]. Celui-ci, qui savait notre homme assez fou pour souhaiter la mort par pure gloriole, le fit mettre en liberté, ne jugeant pas même qu'il y eût lieu de le punir. »

Après cela Pérégrinus revient à Parium, y trouve les esprits fort montés contre lui, à cause du meurtre de son père et nombre de gens tout prêts à l'appeler en justice. Il détourna l'orage en faisant don à sa ville natale de la fortune paternelle et reprit sa vie errante.

« Il commença donc une seconde tournée, ayant, en guise de gardes du corps et d'utiles pourvoyeurs, une bonne troupe de chrétiens ; et, grâce à eux, vivant dans l'abondance de toutes choses. Il fut entretenu de la sorte pendant quelque temps. Mais ensuite, comme il avait violé quelqu'une de leurs prescriptions — on l'avait vu, je crois, manger d'une viande défendue — ils l'exclurent de leur société, et l'homme demeura sans ressources[2]. » Lucien raconte alors que Pérégrinus, après avoir vainement tenté de rentrer en possession de ses biens, se remit à voyager, visita l'Égypte où il entendit les leçons du philosophe Agathobule, embrassa les principes et la manière de vivre de l'école cynique, se rendit en Italie, séjourna à Rome d'où il se fit chasser à cause de ses violences de langage contre l'empereur, passa de là en Grèce, où il se signala par de nouvelles invectives contre les Romains et

1. Ὑπὸ τοῦ τότε Συρίας ἄρχοντος, ἀνδρὸς φιλοσοφίᾳ χαίροντος. — *De morte Peregrini*, 14.

2. Ὤφθη γάρ τι, ὡς οἶμαι, ἐσθίων τῶν ἀπορρήτων αὐτοῖς. — *Ibid.*, 16.

contre Hérode-Atticus ; puis voyant qu'on paraissait l'oublier, pour réveiller l'attention publique, et donner, comme il pensait, un grand exemple, il annonça aux jeux olympiques qu'il se brûlerait devant tous les yeux, à la solennité suivante. Il le fit en effet, et à la fin des jeux de la 236e olympiade, le 16 juillet de l'an 165, à vingt stades d'Olympie, il se jeta vivant dans un bûcher allumé de ses mains[1].

Il y a fort longtemps que l'idée a été émise que le petit livre de Lucien *Sur la Mort de Pérégrinus* n'était rien autre chose qu'un roman satirique dirigé contre les martyrs chrétiens en général, et particulièrement contre un personnage de grand renom et de haute autorité dans l'Église d'Asie, soit Ignace, évêque d'Antioche, soit Polycarpe, évêque de Smyrne[2], qui tous deux, à quarante ans d'intervalle, avaient fini leur vie par le martyre. Dans cette hypothèse, le personnage de Pérégrinus de l'écrit de Lucien serait un mélange de traits empruntés à la vie de ce philosophe et d'autres qui appartiendraient soit à l'histoire d'Ignace, soit à celle de Polycarpe, le tout composé et arrangé à la façon du romancier qui accommode les faits à sa guise, prend avec l'histoire toutes les libertés qu'il lui plaît, et ne connaît d'autre règle que sa fantaisie et son goût. Un peu plus tard Philostrate fit de même de la vie d'Apollonius de Tyane une matière de roman d'édification et de lecture spirituelle à l'usage des païens, non

1. Baur (Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und des Verhältnisses zum Christenthum, neu herausgegeben von Dr Edward Zeller, Leipsick, 1876) adopte, p. 132, l'année 158. — Théodore Keim (Celsus' wahres Wort, Zurich, 1873) adopte l'année 165, la première de la 236e olympiade.

2. Étienne Lemoyne, *Varia sacra*, prolégomènes.

sans y cacher peut-être quelque intention secrète d'enseignement et de propagande.

Pérégrinus, on le sait, est un personnage historique qui fleurit sous Antonin le Pieux et mourut âgé de plus de soixante ans, sous Marc-Aurèle. Voilà qui est constant. Plusieurs écrivains païens et chrétiens, au second siècle et plus tard, en ont fait mention, et la plupart en termes honorables[1]. Aulu-Gelle, qui le vit et l'entendit à Athènes, a écrit que c'était un homme de mœurs graves et d'une âme ferme, et a cité de lui quelques paroles qui ne sont pas indignes d'un philosophe[2]. Il est constant aussi qu'il appartenait à l'école cynique, école de moralistes indépendants et de prédicateurs populaires, et enfin qu'il a fini ses jours par un suicide éclatant en se brûlant publiquement près d'Olympie. Si l'on veut faire abstraction du récit de Lucien, ce qu'on sait certainement de Pérégrinus est fort peu de chose, et le fait capital de sa vie c'est le dernier acte par lequel il la termina : mais nul n'a rapporté ni insinué qu'il ait été chrétien, l'un des premiers de l'Église d'Asie, et revêtu du caractère et de l'autorité de président de la communauté, bien plus

1. Aulu-Gelle, *Noct. Att.*, XII, 11. — Philost., *Soph.*, II, 1, 33. — Amm. Marcel., XXIX, 1 ; Tatianus, *Oratio ad Græcos*, § 25. — Athénag., *Legat. pro Christ.*, § 26. — Tertull., *Ad Martyr.*, in fin. — Eusèb., *Hist. Eccl.*

2. Philosophum nomine Peregrinum, cui postea cognomentum Proteus factum est, virum gravem atque constantem vidimus, quum Athenis essemus diversantem in quodam tugurio extra urbem. Quumque ad eum frequenter ventitaremus, multa hercle dicere eum utiliter et honestè audivimus : in quibus, id fuit quod præcipuum auditu meminimus : virum quidem sapientem non peccaturum esse dicebat, etiamsi peccasse eum dii atque homines ignoraturi forent. *Et seqq.* — Aulu-Gelle, *Noct. Attic.*, XII, 11.

encore arrêté et emprisonné à ce titre et sous le coup d'un jugement et d'une sentence capitale. Or le silence complet des écrivains païens et des écrivains ecclésiastiques sur des faits de cette importance se rapportant à un personnage connu, et dont ils ont parlé d'ailleurs, nous paraît une raison suffisante pour les révoquer en doute. Il importe peu que Lucien l'ait affublé de titres qu'il n'a pu porter dans l'Église, parce qu'ils n'y étaient pas en usage, et qu'il nous dise qu'il fut tour à tour parmi les chrétiens prophète, thiasarque, chef de synagogue, nomothète et président. L'erreur ou la confusion sur les noms des fonctions, et les degrés de la hiérarchie est chose insignifiante : involontaire elle prouve l'ignorance, volontaire le dédain. Lucien a accumulé ici et mêlé, peut-être à dessein, des titres religieux païens et juifs, comme si tous ces titres divers se valaient à ses yeux; mais il entend évidemment que celui auquel il les prête, bien qu'affilié de la veille, était monté en un moment au plus haut sommet du crédit et de l'autorité dans la secte. Or en admettant qu'Aulu-Gelle qui vit Pérégrinus à Athènes n'eût pas entendu parler d'une aventure qui dut cependant faire quelque bruit, il ne paraît guère admissible que les écrivains ecclésiastiques du second siècle qui ont prononcé le nom de Pérégrinus : Tatien, Athénagore, Tertullien et plus tard Eusèbe, n'aient pas joint à ce nom, comme une flétrissure, l'épithète d'apostat, si, après avoir été évêque et à demi-confesseur, il avait abjuré.

D'un autre côté, l'art de Lucien semble même en défaut, et son dessein de polémiste amateur perce en plusieurs passages de ce récit. En effet la transition

est mal ménagée entre les grandeurs chrétiennes de Pérégrinus et sa chute. Lucien lui attribue le haut rang de prince de l'Église avec une sorte de cour ; puis, il le laisse choir dans un complet abandon. Il avait touché, disait-on, à quelque viande interdite. De ce jour il perdit ses honneurs, sa suite, son influence et même son titre de chrétien et sa foi. Il se fit cynique. Il semble que Lucien ait oublié ce changement dans la suite de son récit, et que Pérégrinus reste encore chrétien à ses yeux. Par l'intempérance de langage qu'il lui prête à Rome, et qui fut cause, selon lui, de son expulsion de la ville, n'est-ce pas l'ardeur de prosélytisme du chrétien qu'il représente? car on y laissait les philosophes cyniques japper et aboyer à l'aise. Et, quand il nous raconte qu'en Grèce, il essayait de fomenter des divisions et de soulever les Éléens contre les Romains, ne veut-il pas mettre en scène l'esprit factieux dont plusieurs accusaient les chrétiens? Jamais nulle part il n'a fait entendre que les philosophes cyniques songeassent à semer la discorde ni à troubler l'État. Et à Olympie, peu de temps avant le dénoûment de cette tragédie, comme il s'exprime, il appelle les cyniques qui accompagnent Pérégrinus « ses admirables auditeurs », « ses disciples scélérats » et met dans la bouche de la multitude des curieux et des badauds ce cri : « Qu'on les brûle tout de suite, ils sont dignes du feu ! » Or, parmi les philosophes de son temps et de tous les temps les cyniques sont ceux peut-être qu'il ménage le plus. Le cynique Démonax est, avec le platonicien Nigrinus, le plilosophe dont il ait parlé avec le plus de sympathie. Mais contre les chrétiens le cri des foules : Au lion les athées, au feu

les chrétiens, lui était bien connu. Nombre d'autres raisons prouvent, ce nous semble, que l'écrit de Lucien doit être considéré comme une parodie et une pure satire, et que Pérégrinus n'est rien ici, si ce n'est le pseudonyme de l'évêque chrétien.

Mais de quel évêque? On a cité Ignace, évêque d'Antioche. L'épiscopat de Pérégrinus en Syrie, son emprisonnement pour la foi, le concours empressé des chrétiens autour de sa prison, les députations des communautés chrétiennes de l'Asie qui lui sont envoyées, le cortége des chrétiens qui l'accompagnent pendant ses voyages, ses lettres missives à toutes les cités considérables [1], voilà des points de ressemblance avec l'histoire d'Ignace.

Mais Ignace était mort avant la naissance de Lucien, par la dent des bêtes, et non par le feu, et, suivant la tradition, à Rome et non à Antioche. A y regarder de près, les différences ne sont pas moins nombreuses que les analogies.

On a cité Polycarpe, évêque de Smyrne. Son immense popularité, son titre de chef et de maître de l'Église d'Asie et de père des chrétiens [2], son arrestation, les cris de la foule demandant qu'on le brûle, le soin qu'il a de se dépouiller avant qu'on le place sur le bûcher, la colombe qui s'en échappe au moment où il exhale le dernier soupir, la foule chrétienne qui se précipite pour recueillir quelque reste du martyr, la crainte des païens de le voir adoré après sa mort, sont autant de détails qu'on pourrait aussi rapprocher aisément de

1. *De mort. Peregr.*, 41.
2. Ruinart, *Act. Sinc. et Select.*, éd. Ratisb., 1859, p. 87. — *Act. Lat.* XI. — *Act. Græc.*, XII.

ceux que Lucien a répandus dans son récit de la vie e
de la mort de Pérégrinus. De plus, le martyre de Poly-
carpe qui avait eu lieu dix ou douze ans auparavant
(février 155), pouvait être présent à toutes les mémoires,
et fournissait à Lucien un canevas tout préparé.

Nous croyons que Lucien ne s'est attaché servilement
ni à copier l'histoire d'Ignace ni à reproduire celle de
Polycarpe ; qu'il a parodié non tel ou tel personnage
historique en particulier, mais a composé son roman
satirique en réunissant librement divers traits que ses
observations ou les *on dit* lui avaient fournis ; que son
Pérégrinus est comme un type autour duquel il a
groupé des faits et des circonstances empruntés à
divers épisodes contemporains, à la vie et à la mort de
différents personnages, sans se refuser le droit de bro-
der à sa fantaisie.

L'arrestation d'un évêque chrétien, sous Antonin,
par suite d'une accusation privée ou de sommations
impératives de la foule réunie à l'amphithéâtre, l'émo-
tion des fidèles qui se sentent tous atteints par le mal-
heur de leur chef, le mouvement qu'ils se donnen
pour le sauver, pour lui apporter au moins aide, soula-
gement ou consolation ; les geôliers gagnés, et les pre-
miers de la secte mangeant avec le prisonnier et vei-
lant avec lui dans de saintes lectures, les députation
envoyées par les Églises des cités d'alentour, la facilit
d'un magistrat sans préjugés qui renvoie le prison-
nier, se refuse à le punir en l'absence de tout crim
de droit commun et ne veut pas prêter la main à l'ex-
travagance d'un fanatique, comme il pense, qui aspir
à mourir ; les disputes des fidèles sur l'usage de
viandes provenant des sacrifices, la ferveur de la pré

dication faisant expulser de Rome tel ou tel docteur de langue téméraire; la mort par le feu, considérée comme moyen de purifier et de dégager l'âme, et donnée ici comme volontaire, parce que le plus souvent les chrétiens la cherchaient; l'annonce de ce sacrifice faite longtemps à l'avance et proposée comme un grand exemple; les passions divisées des amis, les uns voulant que le futur confesseur ait pitié, sinon de lui au moins d'eux-mêmes, et se conserve pour ses frères, les autres, au contraire, encourageant sa fermeté et l'excitant à persévérer jusqu'au bout dans son généreux dessein; les dernières paroles du patient, les circonstances extérieures qui accompagnent et illustrent le martyre, le tonnerre et le tremblement de terre; l'empressement des fidèles à recueillir quelque relique du mort; les récits merveilleux qui courent presque aussitôt parmi ses disciples; la colombe (le vautour de Lucien) qu'ils ont vue s'envoler du bûcher, les apparitions du mort vêtu d'un robe blanche, la circulation prétendue de lettres et de testaments spirituels laissés par le saint personnage, le culte de sa mémoire, etc. : tous ces traits, séparément historiques, on peut le dire, ont servi à la composition du roman de Lucien, sans qu'il soit de grand intérêt de chercher précisément l'origine de chacun d'eux.

Ce qui maintenant nous paraît hors de doute, c'est l'intention satirique de l'auteur.

Il serait merveilleux que Lucien, si bien au courant des nouveautés religieuses de son temps, et qui a consacré un de ses livres à Alexandre d'Abonotichos, dont l'imposture, un moment élevée à la hauteur d'une institution d'État, était éclose de son vivant, n'eût pas

eu connaissance et n'eût pas parlé d'une religion comptant alors un siècle et demi d'existence, de nombreux et chauds adhérents partout, et particulièrement en Syrie, dans la province proconsulaire d'Asie, dans la Bithynie et le Pont, ayant une hiérarchie, des livres sacrés et un culte, et, au milieu de la tolérance universelle, placée exceptionnellement hors la loi. Il ne serait pas moins étonnant que cet écrivain qui fait en quelque sorte profession de persifler[1], et dont l'esprit sarcastique s'est donné si libre carrière sur toutes les formes anciennes et nouvelles de la dévotion populaire, eût précisément épargné celle qui semblait le plus antipathique à l'esprit païen, et avait le privilége d'unir contre elle les colères, les haines et les défiances des ignorants, des lettrés, des philosophes, des jurisconsultes et des hommes d'État.

Lucien cependant ne montre pas de haine pour les chrétiens. Il avait pris personnellement à partie Alexandre d'Abonotichos, et il nous raconte qu'un jour, sous prétexte de lui rendre hommage en lui baisant la main, il la lui mordit à l'estropier. On ne voit pas qu'il ait été aussi acharné contre les chrétiens. Excepté dans *les fugitifs* où il fait mention des bruits qui courent sur leurs banquets, en admettant encore qu'il s'agisse des chrétiens dans ce dialogue, où leur nom n'est pas prononcé, partout dans ses ouvrages les allusions par lesquelles il les touche sont en général aussi obscures qu'innocentes. Ils sont à ses yeux des charlatans et des superstitieux, des fourbes et des dupes,

1. Μισολαζών εἰμὶ καὶ μισογόης καὶ μισοψευδὴς καὶ μισότυφος, καὶ μισῶ τὸ τοιουτῶδες εἶδος τῶν ἀνθρώπων. — Lucien, *Piscator*, 20.

dignes de la pitié et du rire. C'est par ce mot que finit la Lettre sur la mort de Pérégrinus [1].

Dans ce traité même la satire ne va pas bien loin et la critique proprement dite est nulle. La foule des fidèles est présentée par Lucien comme un composé d'âmes simples et ingénûment crédules, qui acceptent docilement et sans rien soumettre à l'examen l'enseignement qu'ils ont reçu, ont renoncé aux dieux des Grecs, tiennent pour Dieu et adorent un homme jadis mis en croix en Palestine, et vivent selon les lois qu'il a laissées, dédaignent tous les biens et professent qu'ils sont communs à tous, se regardent entre eux comme des frères, méprisent la mort et s'y offrent d'eux-mêmes, dans la persuation qu'ils vivront éternellement, sont empressés à s'aider les uns les autres et deviennent aisément la proie des habiles de leur secte. Ce sont là, sauf ce dernier trait, des témoignages plus que des critiques. Et ce dernier trait, Lucien lui-même fournit de quoi le réfuter. Ces gens simples en effet, et si faciles à duper, paraissent, dans son récit même, exercer une sorte de surveillance sur leurs chefs, puisqu'on les voit repousser de leur société Pérégrinus, parce qu'il a manqué à quelqu'une des prescriptions sur la distinction des viandes permises et défendues.

Le pamphlet commencerait, s'il était vrai que Lucien prêtât aux docteurs de l'Église, à Rome, une attitude d'opposition active et violente en face du pouvoir impérial, et, en Grèce, des conseils de guerre civile. Ces deux passages se rapportent naturellement dans le texte de Lucien à Pérégrinus, mais on ne comprend

1. *De mort. Pereg.*, 44.

guère du Pérégrinus historique, ni du Pérégrinus personnifiant un évêque chrétien qu'il ait songé à armer les Grecs contre les Romains[1]. Le mot de factieux et d'ennemis publics, dans la bouche des adversaires du nom chrétien, n'a jamais eu un sens aussi précis ni aussi déterminé. Nous inclinerions plutôt à rapporter ce grief, si peu intelligible qu'il soit, au philosophe cynique, par la raison que les détails qui suivent immédiatement sur des invectives adressées par Pérégrinus à Hérode-Atticus se trouvent confirmés par le témoignage de Philostrate[2].

La parodie de Lucien porte évidemment sur le martyre chrétien en général, qui lui apparaît comme un suicide pompeux et théâtral. Pérégrinus pouvait attendre la mort, ou se la donner sans bruit. Mais il a voulu en faire un spectacle public, y convoquer tous les Grecs, la présenter comme un exemple et un enseignement, s'immortaliser par un coup d'éclat. Aux yeux de Lucien, que font autre chose les chrétiens qui, pouvant se tuer obscurément s'ils en ont envie vont se livrer aux juges et leur forcer la main, comme le groupe des Philadelphiens de Smyrne qui s'étaient préparés au supplice comme les athlètes aux exercices de la palestre, ou comme Polycarpe qui, pouvant sauver sa vie par un geste et un mot, a mieux aimé monter sur le bûcher?

Le fait historique de l'auto-da-fé volontaire de Pérégrinus sert à Lucien dans toute la suite de son récit de

1. Ἄρτι δὲ τοὺς Ἕλληνας ἔπειθεν ἀντάρασθαι ὅπλα Ῥωμαίοις. — *Peregrinus*, 19.
2. Lucien, *De mort. Pereg.*, 19. — Cf. Philostrate, *Soph.*, II, 1, 33.

matière à cette caricature évidemment intentionnelle.

Nous en notons ici les traits.

Pérégrinus, dit Lucien, veut périr par le feu. Et il se rend justice, par Hercule, en s'imposant le supplice dû aux forfaits des parricides et des athées[1]. Il prétend qu'il n'agit ainsi que pour le bien de l'humanité, et pour apprendre aux hommes à mépriser la mort et à braver les tourments[2]. Est-il donc souhaitable qu'il apprenne aux scélérats à rire des châtiments et à les dédaigner, et rende de la sorte les méchants plus audacieux et plus téméraires? Mais la contagion de cet exemple n'est pas fort à craindre chez ses disciples, bien que, par la voie du feu, ils puissent, à l'entendre, arriver en un moment à la félicité suprême[3].

On dit même qu'au fond, Pérégrinus n'est pas si résolu qu'il le paraît, et qu'il allèguerait même des songes. Certes aucun Dieu ne s'indignera de voir le misérable Pérégrinus périr misérablement. D'autre part, il ne lui est pas facile de se rétracter. Les chiens de sa société l'excitent, le poussent au feu d'une seule voix, lui embrasent l'esprit et ne le laissent pas reculer[4]. S'il pouvait seulement en entraîner deux avec lui, ce serait un joli tour. Après son sacrifice, il espère des autels. Et il n'est pas impossible en effet, que dans cette foule de niais, il ne se trouve quelqu'un, qui vienne déclarer qu'il a été guéri par lui de la fièvre quarte. Déjà ses exécrables disciples parlent d'élever

1. *De mort. Pereg.*, 21.
2. *De mort. Pereg.*, 22; cf. 24, 33.
3. *De mort. Pereg.*, 24.
4. Οὐ μὴν οὐδὲ ῥάδιον αὐτῷ ἔτ' ἀναδῦναι· οἱ γὰρ συνόντες παρορμῶσι καὶ συνωθοῦσιν ἐς τὸ πῦρ καὶ ὑπεκκάουσι τὴν γνώμην οὐκ ἐῶντες ἀποδειλιᾶν. — *De mort. Peregrin.* 26.

sur son bûcher un sanctuaire de prophétie avec mystères nocturnes et promenades aux flambeaux [1]. L'un d'eux même récite un oracle sybillin pour lui demander des autels, à quoi un adversaire répond par une parodie d'oracle, où l'on souhaite que les chiens-renards de la suite de Pérégrinus sautent avec lui dans le bûcher, et soient lapidés s'ils hésitent, et l'assistance entière pousse ce cri : « Qu'ils soient tous brûlés comme ils le méritent[2]. » Cependant Pérégrinus s'avance, entouré des autorités de la secte [3], dépose sa besace, sa massue et son manteau[4] et s'étant écrié : « Dieu de mes pères et de ma mère, recevez-moi avec bonté ! » s'élance dans le brasier.

Les cyniques rangés autour du bûcher ne pleuraient pas, mais les yeux fixés sur le feu, restaient silencieux, la tristesse peinte sur le visage. Et comme je les invitais à s'en aller, ajoutant que le spectacle n'avait rien d'agréable de voir griller un vieillard et d'être infecté de ce fumet odieux, ils s'indignèrent et se mirent à crier après moi ; plusieurs mêmes levaient le bâton, si je ne les eusse menacés de les saisir et de les envoyer rejoindre leur maître.

On se disperse enfin, mais d'autres curieux arrivaient pour jouir du spectacle, et plusieurs pour recueillir quelque reste du feu[5]. Alors, on échange des

1. *De mort. Pereg.*, 28.

2. Ἀνεβόησαν ὁι περιεστῶτες ἅπαντες, Ἤδη καέσθωσαν ἄξιοι τοῦ πυρός. — *De mort. Peregrin.* 31.

3. Καὶ ξὺν αὐτῷ τὰ τέλη τῶν κυνῶν. — *De mort. Peregrin.* 36.

4. *Peregrin.*, 36, — Cf. *Act. Polycarpi*, § 12 ; dans Ruinart, *Act. sinc. et Select.*, p. 81.

5. Καί τι λείψανον καταλαμβάνειν τοῦ πυρός. — *Peregrin.* 89. Cf. *Act. Martyr. sinc. et select. Polyc.* 14.

nouvelles du fait qui venait de se passer. Ici Lucien se met en scène lui-même. « Quand je rencontrais un habile homme, je lui racontais, comme à toi, la simple vérité. Mais pour les imbéciles, sottement avides de merveilleux, j'ajoutais de mon crû quelque détail tragique ; par exemple, qu'au moment où le bûcher flambait et que Protée s'y précipitait, il y avait eu un tremblement de terre accompagné d'un mugissement affreux, et qu'on avait vu du milieu de la flamme un vautour volant vers le ciel et criant d'une voix humaine : « J'abandonne la terre et je monte vers l'Olympe. » Mes gens stupéfaits et frissonnants se jetaient à genoux, et me demandaient si le vautour s'était envolé du côté de l'Orient ou de l'Occident. Je leur répondais ce qui me passait par la tête[1]. »

Un autre vieillard, et d'air grave, disait qu'un instant après s'être brûlé, Pérégrinus lui était apparu revêtu d'une robe blanche, et assurait qu'il avait vu le vautour s'envoler du bûcher.

On disait aussi que Protée avait envoyé à presque toutes les villes célèbres des lettres avec des prescriptions, des exhortations et des lois[2].

Voilà toute la satire de Lucien. On peut remarquer que nombre de flèches, qui nous paraissent décochées sur les chrétiens, atteignent aussi les coutumes et les superstitions païennes. Si l'Église honorait pieusement ceux qui avaient donné leur vie pour la foi, si les fidèles étaient avides de posséder quelque reste de

1. *De mort. Perey.*, 39. — Cf. Polycarp., *Act.*, 13.

2. Φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτὸν διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους. — *De mort. Peregrin.* 41.

leur corps ou quelques gouttes de leur sang, s'ils se réunissaient volontiers dans les lieux où ils avaient été ensevelis, s'ils attachaient un grand prix à reposer eux-mêmes, après leur mort, auprès d'eux, et, comme ils pensaient, sous leur garde, s'ils les invoquaient comme des intercesseurs efficaces et croyaient que leurs reliques opéraient des miracles; les païens ne laissaient pas de dresser des sanctuaires ou des statues à leurs thaumaturges et à tous ceux auxquels ils attribuaient une puissance merveilleuse. Dans les cérémonies officielles de l'apothéose, un aigle, qui était censé emporter au ciel l'âme des Augustes, s'envolait du bûcher au moment où brillait la flamme. La parodie de Lucien faisait ainsi coup double, si l'on peut dire, et frappait à la fois, sans les distinguer, les religions autorisées et la religion proscrite. On pourrait même se demander, à considérer dans son ensemble l'œuvre du philosophe de Samosate, s'il n'a pas été plus sévère pour les premières que pour la seconde.

Dans ce siècle de scepticisme et de crédulité mêlés, les philosophes qui prétendaient tout comprendre, et s'inquiétaient peu de choisir, professaient pour toutes les religions classées une sorte de bienveillance banale, et les admettaient comme autant de voies plus ou moins pures par lesquelles l'esprit et le cœur de l'homme s'élèvent au monde d'en haut. Lucien les condamne toutes sans exception. Jésus mis en croix en Palestine, Jupiter, dont on montre le tombeau en Crète, Hercule, qui s'est brûlé sur l'Œta, dieu brutal et buveur, Dionysos, cette moitié d'homme[1]; et les

1. Lucien, *Deorum Concil.*, 4, 5; *Dialog. Deorum*, passim.

dieux bizarres et monstrueux de l'Égypte, et toutes les divinités, alors à la mode, de Phrygie et de Syrie, et tous les rites et toutes les cérémonies vieilles ou nouvelles, c'est tout un pour Lucien : mensonge, imposture, préjugé, charlatanisme.

« Ces malheureux, comme il dit, qui se figurent qu'ils vivront éternellement, » sont pour lui une variété dans la foule des dupes et des fous dont le monde est peuplé. Encore que leur bienveillance soit trop prompte, leur crédulité trop facile, qu'ils se donnent sans y regarder de près[1] aux opinions qu'on leur enseigne, et aux fourbes habiles et de moralité équivoque qui les séduisent et les exploitent; le grief est léger. Pécher par excès de bonhomie n'a rien de particulièrement flétrissant.

Ils s'appellent frères entre eux, ils considèrent le malheur qui frappe l'un d'eux comme un malheur public, s'en émeuvent, et s'évertuent individuellement et en commun à aider celui qui est frappé, à le secourir, à le défendre, à le consoler. Rien ne coûte à leur dévouement désintéressé. C'est Lucien qui le dit. Y a-t-il donc lieu de rire ? Et un tel témoignage est-il vraiment à la charge des chrétiens ? Lucien a-t-il parlé d'un autre culte qui inspirât pareils sentiments de charité et d'abnégation ? Et quant à ce grief de crédulité excessive, ne les en lave-t-il pas lui-même quand il les montre ailleurs seuls résistant à l'entraînement général devant Alexandre d'Abonotichos[2] ? Mais en face du pouvoir armé qui les proscrit, ils ne fléchissent

1. Ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. — Lucien. *De mort. Peregrin.* 13

2. Lucien, *Alexand.*, 25, 38.

pas, ils ne craignent pas la mort, et souvent viennent la chercher. C'est la singularité qui semble avoir frappé Lucien. Le sublime peut être matière au persiflage. De là ces froides railleries sur la manie de s'évaporer dans l'air, pour monter à la félicité suprême[1].

Il est difficile de douter que Lucien ait ressenti pour les chrétiens un autre sentiment que le dédain. Ce dédain respire et dans le témoignage qu'on peut citer à l'honneur des chrétiens, et dans les allusions dont il les désigne çà et là. Cependant on ne voit pas qu'il ait distingué entre les religions classées, licites et tolérées, et cette religion réputée déclassée, et qu'il savait être exceptionnellement sous le coup des lois ou du bon plaisir de ceux qui étaient chargés de les appliquer[2]. Il n'a exprimé nulle part que cette religion fût un danger pour l'État.

L'argument du vrai et du faux, en matière religieuse, on ne voit pas qu'aucun critique païen s'en soit servi ni pour le polythéisme ni contre le christianisme ; et Lucien eût été particulièrement plus empêché qu'un autre de s'en servir. Car la vérité, dont il se déclare parfois le serviteur et le champion, est pour lui-même une divinité fuyante et cachée[3] dont nul n'a jamais vu la face. Il fait profession d'ignorer où elle est et ce qu'elle est.

1. Ἑαυτοὺς ἐξαερώσουσι· τοῦτο γὰρ τὴν καῦσιν καλοῦσι. — *De mort. Peregrin.* 30. — Cf. Ibid. 24.

2. L'élasticité des prescriptions en matière de poursuites contre les chrétiens semble ressortir du fait même de l'élargissement de Pérégrinus par le légat de Syrie, esprit libre et sans préjugés, nous dit Lucien : ἀνδρὸς φιλοσοφίᾳ χαίροντος.

3. Ἡ ἀμυδρὰ δὲ καὶ αὕτη καὶ ἀσαφὴς τὸ χρῆμα ἡ Ἀλήθειά ἐστιν — Οὐχ ὁρῶ ἥντινα καὶ λέγεις — Τὴν ἀκαλλώπιστον ἐκείνην οὐχ ὁρᾷς, τὴν γυμνήν, τὴν ὑποφεύγουσαν ἀεὶ καὶ διολισθάνουσαν. — Lucien. *Piscator*, 16.

Son incrédulité absolue et affichée lui défendait de plaider la cause des institutions religieuses. Il ne convenait guère à celui qui attaquait tous les jours tous les dieux de tous les pays, tous les cultes et toutes les cérémonies sacrées, de parler au nom de ces traditions qu'il taxait d'absurdité et d'extravagance.

Son indifférence et son scepticisme en matière de philosophie lui retiraient contre les chrétiens l'argument des convictions raisonnées. Il ne pouvait, lui impie et athée, imputer aux chrétiens comme un crime l'impiété ni l'athéisme.

Esprit cosmopolite, grec d'origine, mais citoyen du monde par goût, sinon par principes, il n'était guère porté à leur reprocher comme d'autres de n'avoir pas de patrie ici-bas et de se désintéresser des soucis et des devoirs de la patrie.

Restait qu'il les raillât comme les derniers venus des superstitieux et les plus entêtés des fanatiques. C'est ce qu'il a fait. Il n'avait l'âme ni assez large ni assez ferme pour s'opposer au torrent de haine déchaîné contre eux de toute part. Il était trop frivole pour s'enquérir et regarder au fond des choses, au delà de l'opinion commune. Il était trop de son temps par la culture de l'esprit, pour pactiser avec des ennemis des Muses [1], trop vide enfin des choses du ciel et trop étranger aux sublimes inquiétudes, pour comprendre la grandeur de la foi et cette forme nouvelle de liberté et d'héroïsme que les martyrs chrétiens enseignaient au monde.

1. Μισῶ γὰρ καὶ αὐτὸς ἤδη τοὺς ἀλαζόνας ἀμούσους ὄντας ὑπὲρ τῶν Μουσῶν ἀγανακτῶν. — Lucien. *Fugitivi*, 22.

CHAPITRE IV

CELSE

SES OPINIONS, SES OUVRAGES ET LE *DISCOURS VÉRITABLE*.

Rareté des écrits polémiques contre les chrétiens. — Leur destruction par ordre des empereurs chrétiens au quatrième et au cinquième siècle. — Les fragments du Livre de Celse couverts par l'autorité du nom d'Origène. — Témoignages d'Origène sur Celse et sur ses ouvrages. — Le *Discours véritable*. — Date de la composition de cet écrit. — Discussion des deux dates extrêmes (140-240) marquées par plusieurs critiques. — Opinion de M. Keim sur cette question. — Le *Discours véritable*, très-certainement postérieur au règne d'Antonin le Pieux, paraît antérieur à l'*Apologétique* de Tertullien, qui indirectement en a visé plusieurs passages. — Démonstration de cette thèse. — Conclusion sur la date du *Discours véritable*. — École philosophique à laquelle appartient Celse. — L'esprit platonicien est chez lui la note dominante.

Dans les dernières années du règne de Marc-Aurèle et particulièrement pendant l'intervalle de paix exté- rieure dont jouit l'empire depuis la fin de l'année 17 jusqu'au commencement d'août 178, il semble que situation faite aux chrétiens ait empiré. C'est dura cette période qu'eut lieu la tragédie de Lyon, 177, d'après un écrivain ecclésiastique cité par Eusèbe, un recrudescence inouïe de violences dans la province pro consulaire d'Asie[1]. Athénagore aussi, dans le mêm

1. Τὸ γὰρ οὐδὲ πώποτε γενόμενον νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένε καινοῖς ἐλαυνόμενον δόγμασι κατὰ τὴν Ἀσίαν. — Eusèbe. *Histoir Eccl.* IV, 26.

temps, se plaint dans son apologie que les chrétiens soient seuls exceptés du bienfait de la paix universelle [1]. La multiplication des écrits apologétiques, suppliques et plaidoyers pour les chrétiens, composés à ce moment même en divers lieux, sans entente préalable, par Minucius Félix, Athénagore, Méliton de Sardes, Apollinaire d'Hiéraple et Théophile d'Antioche, prouve le degré d'acuité qu'avait pris la lutte entre le paganisme représenté par toutes les forces vives de la société et la communauté chrétienne désormais en possession des grandes lignes de sa doctrine et de sa hiérarchie, et forte de l'invincible énergie de sa foi.

La défense ne manqua pas à l'attaque; mais celle-ci prit alors toutes les formes, depuis les voies de fait de la place publique et les exécutions sommaires après des ombres de procès, jusqu'aux satires, invectives, déclamations et réfutations écrites.

Cette guerre de plume, intermittente sans doute comme la persécution, fut inaugurée par Fronton vers le milieu du second siècle, et se continua pendant deux cents ans. Lucien, Celse, Hiéroclès, Porphyre, l'empereur Julien, sont les seuls noms de polémistes païens qui soient venus jusqu'à nous. Il y en eut d'autres sans doute. Lactance mentionne, sans le nommer, un philosophe païen qui, en 303, à Nicomédie, avait composé trois livres contre le christianisme. Eusèbe rapporte qu'au temps des premiers débats suscités par Arius, on raillait les chrétiens sur le théâtre. L'auteur anonyme du *Philopatris* écrivit son petit dialogue en 363.

De ces divers écrits polémiques, il ne reste entiers

1. Athénag.. *Legat. de Christ.*, I.

que la petite satire de Lucien *sur la mort de Pérégrinus* et le *Philopatris*. L'insignifiance apparente de ces deux pièces, le témoignage favorable après tout qu'on trouve dans la première sur la charité des chrétiens et leur dévouement mutuel, et le voile qui couvre les traits satiriques qui sont épars dans les deux, leur ont valu vraisembablement d'être épargnées. Les autres écrits ont péri, lors du triomphe de l'Église, détruits en partie par le zèle privé, impatient d'éteindre le scandale de ces *factum* et d'en effacer, s'il se pouvait, le souvenir; en partie par ordre exprès de l'autorité publique, soit sous Constantin qui, ayant en 325, après Nicée, flétri du nom de porphyriens Arius et ses adhérents et ordonné de rechercher et de brûler les écrits de l'hérésiarque, — *Impii ejus libri penitus fuerint aboliti*, — ne pouvait guère laisser vivre ceux du philosophe qu'il déclarait officiellement son maître[1]; soit sous Théodose II. Nous trouvons en effet, au commencement du Code de Justinien, un édit des augustes Théodose II et Valentinien III du 13 des calendes de mars (16 avril) 449, dans lequel il est dit: « Nous décrétons que tous les ouvrages que Porphyre, dans sa démence furieuse, ou tout autre a composés contre la pieuse religion chrétienne, quel que soit celui chez qui on les trouve, seront livrés aux flammes. Nous voulons en effet, que tout écrit capable d'exciter la colère divine et de blesser les âmes disparaisse d'entre les mains des hommes »[2].

1. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 9. Cf. Sozomens. *Hist. eccl.*, 20.
2. *Cod. Just.*, I, 1 3.
Gust. Hœnel ne mentionne pas, dans cette loi, l'expression : ἤ ἕτερός τις. Voir *Corpus legum ab impp. Rom. ante Justin. latarum*, pp. 247 248. — Keim marque la date du 16 février 448.

A la suite de ce décret et des recherches légales qui ne manquèrent pas d'avoir lieu, il est à croire qu'un grand nombre d'écrits réputés impies et injurieux pour la foi furent trouvés, livrés et brûlés en Orient et en Occident.

Avec le livre de Lucien dont nous avons parlé, le roman de Philostrate, la *Vie d'Apollonius de Tyane*, où le nom des chrétiens n'est pas prononcé une fois, échappa, et aussi les nombreuses citations du livre de Celse mêlées et encadrées dans la réfutation d'Origène, et défendues par le nom et l'autorité du grand Alexandrin. Ces passages, accompagnés des amples réponses qui servaient de contre-poison, ne pouvaient pas paraître dangereux. Et comment songer à supprimer le livre *Contre Celse?* Encore que la mémoire d'Origène fût suspecte à plusieurs, et que nombre de propositions du Περὶ Ἀρχῶν eussent été formellement taxées d'hérétiques, le nom du savant exégète était un des plus glorieux de l'Église ; son livre de polémique était l'honneur de la littérature chrétienne, et considéré comme un monument utile à la foi. Les réfutateurs des quinze livres de Porphyre furent moins heureux. Les volumineuses compositions de Méthodius, d'Apollinaris, d'Eusèbe et de Philostorge contre le philosophe néo-platonicien ont péri, on peut dire tout entières. La polémique de Celse conservée dans son ordre, sa teneur, et le plus souvent dans son texte authentique par l'un des plus larges, des plus profonds et des plus sincères génies de l'antiquité chrétienne, n'en est que plus précieuse pour tous ceux qui sont curieux de connaître la lutte des deux sociétés en présence dans les dernières années du second siècle.

Nous devons le traité *Contre Celse* à un ami d'Origène, l'Alexandrin Ambroise, personnage considérable par son rang et ses richesses, esprit délicat, très-curieux des hautes spéculations religieuses, séduit d'abord par les spiritualités gnostiques, puis ramené par l'intervention d'Origène dans le courant de « la grande Église » et des pures traditions[1], et resté par lui, jusqu'à la fin de sa vie, l'associé et le conseiller de ses travaux, le plus intelligent et le plus zélé des Mécènes. C'est à ses soins et à ses libéralités que nous sommes redevables d'une bonne partie des écrits exégétiques d'Origène. Présent, absent, Ambroise stimulait son ardeur, lui soumettant ses doutes, lui proposant des questions et des sujets d'études, puis faisant copier ses écrits par plusieurs scribes qu'il entretenait chez lui, tenant toujours en haleine cet esprit puissant et vigoureux, administrant, si l'on peut dire, la fécondité de son génie, et faisant de sa maison, où sa femme Marcella et sa sœur Tatiana partageaient ses goûts, un vivant foyer de haute culture ecclésiastique[2]. « Il me surpasse à tel point, écrit Origène, dans l'ardeur qu'il a pour la parole de Dieu, que je succombe presque à l'étude et aux travaux qu'il m'impose[3]. » Et ailleurs Origène écrit encore, en parlant de ses commentaires sur l'Écriture : « Par toi, pieux Ambroise, j'ai été engagé dans ce combat difficile et qui passe mes forces; c'est afin de satisfaire ton zèle ardent pour la vérité et sous la pression que ton amitié exerce sur moi, que

1. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 18.
2. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 28.
3. Origène, *Exhort. ad Martyr.*, I.

je suis descendu dans cette lice[1]. » Il semble que cette douce violence d'Ambroise ait été nécessaire pour tirer de l'esprit d'Origène tous les fruits qu'il était capable de produire.

Sans cet excitateur et ce boute-en-train intellectuel, si l'on peut parler ainsi (ἐργοδιώκτης), les huit livres contre Celse ne seraient pas nés. C'est Ambroise qui trouva l'ouvrage de Celse, en prit connaissance le premier, s'en émut et l'envoya à son ami en lui demandant de le réfuter[2].

Origène ne s'engagea dans ce travail qu'avec répugnance. « Jésus, dit-il dans sa préface, attaqué et calomnié, garda le silence. Encore aujourd'hui on le calomnie et on l'attaque, et il se défend seulement par la vie et la conduite de ses vrais disciples, ce qui est la meilleure manière de confondre les accusateurs... Il faudrait plaindre, ajoute-t-il, celui dont la foi pourrait être ébranlée par les discours de Celse ou d'autres semblables, et qui n'aurait pas assez, pour se défendre et s'affermir, de l'Esprit saint du Christ qui habite en lui[3]. » C'est seulement pour obéir à l'invitation d'Ambroise, c'est pour les fidèles tièdes et vacillants s'il en est, et surtout pour ceux qui n'ont pas encore goûté au christianisme, qu'Origène prend la plume en cette circonstance.

Ce dédain préalable d'Origène à l'égard de Celse paraît bien n'être autre chose qu'une figure de rhétorique. L'ami d'Ambroise, en effet, était un trop fin connaisseur en matière de controverse, un esprit trop

1. *Comment. in Evang., Joh.*, I, 3.
2. *Cont. Cels.*, Præf., 3.
3. *Cont. Cels.*, I, 5.

exercé à la dialectique pour ne pas prendre for sérieux le livre auquel on le conviait à répon L'étendue de la réfutation qu'il lui a consacrée, le s qu'il a pris de suivre son antagoniste pied à pied, d poser argument à argument, sa prétention de ne r laisser passer, les dissertations mêmes, de longueur peu sénile, dans lesquelles il semble vouloir no telle ou telle objection embarrassante de Celse, t cela prouve qu'il jugeait moins frivole l'écrivain con lequel Ambroise l'avait engagé.

Avant d'essayer de restituer la polémique du p mier adversaire sérieux que la doctrine chrétienne rencontré, il importe de savoir quel il était, de dét miner à quel parti philosophique il appartient, à que époque et en quel lieu il a composé son ouvrage.

Sur ces diverses questions, Origène lui-même fo nit peu de lumières. Il nous dit dans sa préface, écr avant l'achèvement de son premier livre, que l'aut du livre auquel il a commencé de répondre ne vit pl mais qu'il est mort depuis longtemps déjà [1]. Si vag que soit cette indication chronologique, si l'on adr d'après le témoignage exprès d'Eusèbe, que le tra *Contre Celse* ait été écrit dans les dernières années règne de Philippe l'Arabe, c'est-à-dire entre 2 et 249 [2], elle exclut toute date voisine de cette époq et suffit pour rendre vraisemblable qu'un interv de soixante ans au moins se soit écoulé entre la co position du *Discours véritable* et la réfutation d'O gène. L'ignorance même d'Origène sur la personne

1. Ὑπὸ Κέλσου τοῦ οὐδὲ κοινοτέραν ζωὴν ζῶντος ἐν ἀνθρώποις ἔτι ἤδη καὶ πάλαι νεκροῦ. — *Cont. Cels.* Préfat. 4.
2 Eusèbe, *Hist. Eccl.*, VI, 36.

Celse et sur l'existence de son ouvrage avant qu'Ambroise le lui ait envoyé, confirmerait cette première donnée. Origène ne sait pas bien quel est ce Celse, de quel pays il est, ni à quelle école philosophique il appartient. Il écrit au commencement de son premier livre : « On dit qu'il y a eu deux Celse épicuriens, le premier qui a vécu au temps de Néron, l'autre qui est celui auquel j'ai affaire, au temps d'Adrien et au delà[1]. Ces mots κατὰ Ἀδριανὸν καὶ κατωτέρω, *au temps d'Hadrien et au delà*, ont un sens un peu large. On pourrait se servir de ces mêmes expressions en parlant de Lucien, dont la vie s'est étendue aussi depuis les premières années du règne d'Hadrien jusqu'aux dernières années du second siècle, et peut-être jusqu'au commencement du troisième. Origène appelle communément Celse épicurien[2]. Cependant, il n'est pas pleinement assuré qu'il le soit en effet. Il semble qu'il le souhaite et que ce seul titre vaille en quelque sorte un argument. Épicurien, matérialiste, ces mots ne sonnent-ils pas parfois comme une raison? Origène pourtant est trop sincère pour ne pas reconnaître que, si Celse est au fond épicurien, il a pris souvent un masque, et en plusieurs passages, s'est exprimé en fidèle disciple de Platon. « Ou bien, dit-il, Celse dissimule ses sentiments épicuriens, ou bien il les a abjurés, ou bien il n'a de commun que le nom avec l'épicurien Celse[3]. »

Origène nous fournit encore d'autres renseigne-

1. *Cont. Cels.*, I, 8.

2. *Cont. Cels.*, I, 8, 10, 21 ; II, 60 ; III, 34, 48, 79 ; IV, 54, 75 ; V, 3.

3. *Cont. Cels.*, IV, 54 ; I, 8.

ments historiques : il note que son adversaire a écrit contre la magie et les magiciens[1], qu'il a composé deux autres livres contre les chrétiens[2], et qu'il a annoncé à la fin du *Discours véritable* un autre traité d'un caractère plus dogmatique que polémique. « Sachez, dit-il à la fin de son huitième livre, que Celse annonce qu'après ce traité, il en fera un autre où il se fait fort d'enseigner comment doivent vivre ceux qui voudraient ou pourraient suivre ses maximes. Si malgré sa promesse il n'a pas écrit ce second discours, il nous suffira d'avoir répondu au premier dans ces huit livres. Mais s'il a entrepris et achevé l'autre, faites-le chercher et envoyez-nous-le, afin que nous opposions ce que le père de la vérité nous inspirera, que nous détruisions ses mensonges ou que nous appuyions de notre témoignage, dans notre impartialité, ce qui s'y pourra trouver de bien dit[3]. »

On compterait ainsi quatre ouvrages de Celse : 1° Le *Discours véritable*. Il n'y a nul débat possible sur le titre qu'Origène mentionne plusieurs fois sous ce nom dans chacun de ses huit livres. 2° Deux autres livres contre les chrétiens. 3° Plusieurs livres contre la magie. 4° Un *Second discours*, Δεύτερος λόγος, servant de complément et de couronnement au *Discours véritable*.

Ce quatrième ouvrage, Origène ignore, et nous ignorons aussi, s'il a été composé, et par suite, il n'y

1. *Cont. Cels.*, I, 68.

2. Εἴ γε οὗτός ἐστι καὶ ὁ κατὰ χριστιανῶν ἄλλα δύο βιβλία συντάξας. — *Cont. Cels. IV*. 36.

Cf. Οὐκ οἶδα εἰ ὁ αὐτὸς ὢν τῷ γράψαντι κατὰ μαγείας βιβλία πλείονα. — *Cont. Cels.* I, 68.

3. *Cont. Cels.*, VIII, 76.

a pas lieu de l'identifier avec *ces deux autres livres contre les chrétiens* ; et d'autre part, ce qu'Origène en dit, d'après Celse, ne convient guère avec un pareil titre. Il est clair aussi que ces *deux autres livres* sont distincts du *Discours véritable* dans la pensée du polémiste chrétien. Il nous paraît que la double désignation de livres contre la magie et de ces autres livres contre les chrétiens, se rapporte à un seul et même ouvrage. L'expression du doute sur l'attribution de ces ouvrages à l'auteur du *Discours véritable* est la même ; nous ne nous y arrêterons donc pas. Lucien, après avoir donné des détails sur les fourberies d'Alexandre d'Abonotichos, et sur les moyens dont il se servait pour décacheter et recacheter les billets par lesquels on l'interrogeait, ajoute : « Il avait inventé plusieurs autres rubriques, mais il est inutile de les rappeler toutes, sous peine de paraître un homme de peu de goût, surtout aux yeux d'un homme tel que toi, qui as suffisamment traité de ces matières et plus amplement que je ne le fais ici *dans tes écrits sur les magiciens*, écrits si beaux et si utiles et si propres à édifier ceux qui les lisent[1]. »

Or, si l'on veut songer que le crime de maléfices était communément imputé aux chrétiens, si l'on veut se rappeler que Celse parle continuellement de leurs fourberies et des prestiges par lesquels ils abusaient les esprits faibles, on croira aisément que dans ce traité de Celse *Contre les magiciens* que nous n'avons plus, il devait être fortement question des chrétiens, et qu'encore qu'il ne les eût pas visés seuls, Celse leur avait donné une si grande place dans cet ouvrage, qu'un docteur de

1. *Alexander*, 21. — On sait que ce traité fut écrit sur la prière de Celse, et lui fut adressé.

l'Église pouvait bien dire qu'il était écrit contre eux.

Les données d'Origène sur Celse, auteur du *Discours véritable*, se résument donc en ces quatre points : 1° C'est un personnage duquel on pouvait dire vers 249 qu'il était mort déjà depuis longtemps. 2° Il a vécu sous Hadrien et plus tard. 3° Il est réputé épicurien, mais d'un épicurisme mitigé, fuyant, équivoque, et en quelque sorte honteux. 4° Enfin il a composé aussi contre les chrétiens un ouvrage contre la magie, et a annoncé un second discours en forme d'instruction morale.

Ces divers traits conviennent parfaitement au contemporain et ami de Lucien, à ce Celse auquel il a adressé son traité intitulé *Alexandre* ou *Le faux Prophète*, composé après la mort de Marc-Aurèle, c'est-à-dire après l'an 180.

Lucien, comme nous l'avons vu, mentionne l'ouvrage de Celse contre les magiciens, et, bien qu'il ne dise nulle part formellement que son ami fut épicurien — on ne saurait pas même assurer avec certitude que Lucien lui-même fût épicurien, — il lui parle cependant d'Épicure avec une sympathie qu'il devait partager, au moins en tant qu'Épicure a enseigné une doctrine dont le premier principe est de juger des hommes et des choses avec une pleine liberté d'esprit. Le témoignage de Lucien sur Celse, l'hommage qu'il rend à l'aménité de ses mœurs, à la douceur, à la modération de son caractère, à son amour de la vérité[1], concorde

1. Σοὶ μὲν χαριζόμενος ἀνδρὶ ἑταίρῳ καὶ φίλῳ, καὶ ὃν ἐγὼ πάντων μάλιστα θαυμάσας ἔχω ἐπί τε σοφίᾳ καὶ τῷ πρὸς ἀλήθειαν ἔρωτι καὶ τρόπου πραότητι καὶ ἐπιεικείᾳ καὶ γαλήνῃ βίου καὶ δεξιότητι πρὸς τοὺς συνόντας. — *Alexander*, 61.

bien aussi avec ce que nous pouvons conjecturer de l'adversaire d'Origène, d'après les longs fragments que celui-ci nous a fidèlement conservés du *Discours véritable*. Celse est un ennemi du Christianisme, sans doute, mais non un énergumène ni un fanatique. C'est moins un ennemi même qu'un adversaire, qui sait parfois rendre justice à ceux qu'il combat, qui use souvent de l'ironie, mais se défend en général des déclamations vaines et des invectives brutales qui ne prouvent rien, cherche des raisons, prétend en donner, ne voudrait pas triompher par la violence, mais aimerait mieux trouver dans les voies de la conciliation un *modus vivendi* acceptable et la base d'un traité de paix entre les deux sociétés.

Origène le traite d'épicurien et Lucien semble indiquer aussi qu'il appartenait à cette École. C'est qu'Origène a la partie plus belle avec un adversaire niant la Providence et professant l'athéisme ; et Lucien, d'autre part, entend par ami d'Épicure un esprit libre de superstitions et dégagé de préjugés. Mais Celse n'est pas épicurien comme Origène l'entend ; et s'il est, en effet, un esprit éclairé et un penseur indépendant comme Lucien l'en loue, on ne voit pas qu'il professe nulle part explicitement les doctrines formelles de l'épicurisme classique. Singulier épicurien qui croit à l'existence d'un Dieu unique, auteur du monde, le gouvernant et l'administrant par des divinités inférieures, ministres de ses volontés ; qui croit à la divination, à l'immortalité de l'âme et au dogme des récompenses et des punitions futures, sans qu'on puisse à juste titre l'accuser d'hypocrisie ! Ces diverses croyances sont l'antipode de l'épicurisme. Dans certaines contro-

verses, il semble que les opinions moyennes ne soient pas de saison, qu'il faille choisir entre toutes les affirmations d'un parti ou toutes les négations de l'autre, et que celui qui ne s'y résout pas doive passer pour un esprit faible et inconsistant. C'est pour cela peut-être, et sur les plus vagues données historiques, qu'Origène a fait de Celse un épicurien. Un disciple de Platon eût trop embarrassé l'ami d'Ambroise, suspect lui-même de trop aimer le divin philosophe.

Ne serait-il pas étrange qu'un épicurien qui cite tant de philosophes n'eût pas une seule fois fait mention d'Épicure?

De vrai, Celse n'est pas épicurien. Nous n'oserions affirmer non plus qu'il fût tout à fait platonicien. Son libre esprit répugne, ce semble, à être enfermé dans ces catégories d'école, qui n'avaient plus alors, du reste, le sens étroit et restreint des premiers temps, mais s'étaient singulièrement élargies. Les épicuriens étaient plus incrédules, les platoniciens plus religieux, les stoïciens plus tournés vers les règles de la vie pratique. Celse n'a inscrit son nom dans aucune École. Rien ne lui est plus étranger que l'esprit sectaire. A l'indépendance de pensée de l'épicurien, il sait allier la hauteur d'idées et parfois le souffle religieux du platonisme et le système d'exégèse des stoïciens[1]. Par-dessus tout cela — et par là il s'éloigne de l'égoïsme transcendant des philosophes — il est fort étroitement attaché à cette forme particulière du patriotisme, la seule possible alors, qui consistait dans le souci profond et

1. Hornius, *Hist. Phil.*, V, 4 : Origenes vero qui contra sacrum illud caput, Celsum *stoïcum* scripsit.....
Spencer, *Admonitio in Orig.*, *libros* VIII, *Cont. Celsum.*

sacré de la civilisation et de la culture gréco-romaine.

Le Celse ami de Lucien, et le Celse auteur du *Discours véritable* réfuté par Origène, ne font pas deux personnages, mais un seul. Origène, qui parle de deux Celse, l'un qui a vécu sous Néron et l'autre sous Hadrien et sous les Antonins, exclut expressément le premier, et dit que c'est le second qu'il a pris à partie. Quand on n'aurait pas ce témoignage très-précis, la lecture superficielle des huit livres contre Celse suffirait pour permettre d'affirmer en toute assurance, que l'auteur du livre auquel Origène répond n'est pas un contemporain de Néron. La monarchie de Louis XIV ressemble plus à celle des premiers Capétiens que l'organisme ecclésiastique décrit par Celse et les cercles chrétiens du milieu du premier siècle. Or, la coïncidence de ces diverses circonstances de temps, de caractère, d'attribution commune d'un livre contre les magiciens, donne à notre conclusion un degré de probabilité tout à fait voisin de la certitude. Il y a de plus tel passage de Celse cité par Origène, qui semble plus qu'une réminiscence d'un texte de Lucien. Dans un dialogue écrit en l'honneur de la belle et spirituelle Panthéa, maîtresse de Lucius Vérus, Lucien parlant de l'union trop fréquente chez la femme d'un beau corps et d'un esprit vulgaire et borné, écrit : « De pareilles femmes (belles et sottes) ressemblent aux édifices sacrés des Égyptiens : le temple est grand et superbe, étincelant d'or et de peintures, mais si vous cherchez le dieu qui y habite, c'est un singe, un ibis, un bouc ou un chat[1] ». Et de même, Celse au livre III d'Origène,

1. Lucien, *Imagines*, 11.

comparant les chrétiens aux Égyptiens, écrit : « Quand on s'approche, ce sont des enclos et des bois sacrés magnifiques, de grands et superbes propylées, d'admirables temples, et tout autour, de brillants portiques, et des cérémonies qui impriment dans l'âme un saint et mystérieux respect ; mais si l'on entre et que l'on pénètre au fond, on trouve que l'on a adoré un chat, un singe, un crocodile, un bouc ou un chien[1]. »

Il serait étrange, on l'avouera, que cette rencontre non-seulement de l'idée, mais de la comparaison et des expressions mêmes, fût purement fortuite. L'éloge de Panthéa a été écrit par Lucien entre 162 et 164. Il n'est pas douteux que Celse ait connu ce dialogue, et que le passage de Lucien s'étant gravé dans son esprit, soit revenu sous sa plume.

On cherche vainement quelle raison on aurait de distinguer le Celse de Lucien et celui d'Origène. Ils sont contemporains, ils ont visité les mêmes pays, la Syrie, la Grèce, l'Égypte ; ils portent même curiosité aux mêmes sujets, et ont composé un même ouvrage sur les Goètes ; ils ont même caractère facile et enjoué, même indépendance de pensée et même esprit critique. C'est assez dire, encore une fois, qu'ils ne font pas deux personnages, mais un seul, et qu'on peut en toute sûreté affirmer leur identité.

La question de savoir à quelle date précise Celse a publié son *Discours véritable* est moins aisée à résoudre d'une manière rigoureuse.

D'un côté, on note que Celse a parlé du culte d'Antinoüs comme étant encore en vigueur en Égypte, et on

1. *Cont. Cels.*, III, 17.

ajoute que les honneurs rendus à cette étrange divinité ne durèrent guère plus qu'Hadrien qui les avait institués, et ne purent survivre à la nécessité de flatter un empereur chatouilleux en ses manies[1]. D'où l'on conclut qu'il convient de rapporter la composition de l'écrit de Celse aux premières années du règne d'Antonin le Pieux, c'est-à-dire entre l'an 138 et l'an 144 ou 145. De la sorte, le *Discours véritable* serait le premier ouvrage contre le christianisme et serait antérieur aux écrits des apologistes de l'Église[2].

C'est l'opinion de Gratz, lequel se prononce même pour l'époque de l'empereur Hadrien[3], et c'est en partie l'avis d'Hagenbach, de Hasse, de Tischendorf et de Friedlœnder, qui placent l'ouvrage de Celse vers le milieu du deuxième siècle[4].

D'autre part, quelques critiques, et entre autres Volkmar, se fondant sur l'impression générale laissée par l'écrit de Celse, sur le tableau qu'il présente du vigoureux organisme de l'Église chrétienne, sur sa connaissance des livres saints, des évangiles, et particulièrement de l'Évangile de saint Jean, sur l'opposition

1. Sur quoi se fonde-t-on pour affirmer ou pour supposer que les honneurs divins rendus à Antinoüs par ordre d'Hadrien aient cessé après la mort de ce prince? Il est certain, au contraire, que ce culte survécut à Hadrien, dura sous Antonin et Marc-Aurèle. Athénagore, en 177, l'atteste précisément : Καὶ Αντίνους φιλανθρωπίᾳ τῶν ὑμετέρων προγόνων πρὸς τοὺς ὑπηκόους ἔτυχε νομίζεσθαι θεός. Οἱ δὲ μετ' αὐτοὺς ἀβασανίστως παρεδέξαντο. — Athénag., *Legat. pro Christ.*, 30. — Origène même parle, en 248, du dieu Antinoüs comme si son culte durait encore : Τοιοῦτος δέ ἐστι καὶ ἐν Αντινόου πόλει τῆς Αἰγύπτου νομισθεὶς εἶναι θεός et sqq. — *Contre Celse*, III.

2. *Du discours de Celse contre les chrétiens*, *intitulé le « Discours Véritable*, » mémoire lu par M. J. Denis à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Caen, p. 4.

3. Gesch. des Juden, 3, 243.

4. Keim, *Celsus' wahres Wort*, p. 262, in-8°, Zurich, 1873.

et l'antagonisme aigu des deux religions, sont portés à considérer l'ouvrage de Celse comme plus récent et à en avancer la composition au troisième siècle et jusque dans les environs de l'an 240 [1].

Entre ces deux opinions extrêmes, il y a, comme on voit, un écart d'un siècle entier. Les raisons données par ceux qui choisissent une date vers 240, raisons que nous avons indiquées et qui ne sont pas sans valeur, quoique la conclusion chronologique qu'on en tire n'en résulte pas nécessairement, peuvent être opposées victorieusement à l'opinion de ceux qui se décident pour le milieu du second siècle.

Au milieu du second siècle, des semences gnostiques avaient déjà germé çà et là. Marcion s'était fait connaître à Rome, mais le cinquième et le sixième livre du traité *Contre Celse*, étudiés dans les seuls fragments du polémiste païen, nous montrent la pleine floraison du gnosticisme ; à côté des marcionites et des carpocratiens, les ophites et les marcelliniens qui ne parurent qu'en 157 et 168, remplirent la fin du second siècle et se prolongèrent encore fort avant dans le troisième.

En second lieu, la mention que Celse fait de la persécution au livre VII, et bien plus précisément encore au livre VIII, ne convient pas du tout au commencement du règne d'Antonin, pas même aux dernières années de ce règne. Les adjurations adressées par Celse aux chrétiens de servir l'État dans ses périls et de travailler avec tous les bons citoyens à le préserver des barbares, ne conviennent pas non plus au temps pacifique d'Antonin le Pieux [2]. Le fait de s'adresser aux

1. Keim, *op. cit.*, p. 263.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 73.

chrétiens comme à une puissance avec laquelle il fallait déjà compter est, *à priori*, moins vraisemblable en 140 qu'en 180 ou plus tard encore.

Une ou deux allusions au fait du partage du pouvoir souverain[1] exclut aussi absolument l'époque d'Hadrien et le règne entier d'Antonin le Pieux.

Enfin, si l'on admet comme un résultat aquis à la critique l'identité du Celse de Lucien et du Celse d'Origène, comme on sait que Lucien a adressé son traité intitulé *Alexandre* à son ami Celse, et que ce traité a été écrit après l'année 180, puisqu'il y est question du *divin* Marc-Aurèle; si l'on met la composition du *Discours véritable* sous Hadrien ou au commencement du règne d'Antonin, il suivra de là que Celse aurait donné son écrit à l'âge de dix-huit ou de vingt ans, ou qu'à l'époque où Lucien lui dédia son livre, il fût arrivé à une extrême vieillesse. Or, la façon dont Lucien parle de son ami à la fin de son petit traité, n'indique pas un vieillard, et d'un autre côté, le *Discours véritable*, autant qu'on peut en juger par les abondantes citations d'Origène, est l'œuvre d'un homme dans la pleine vigueur de son âge et de son esprit.

Par ces diverses raisons est exclue l'hypothèse de ceux qui placent la composition du livre de Celse sous Hadrien et même sous Antonin le Pieux. Les objections sont aussi sérieuses contre la date de 240.

Sans doute à ce moment, l'expression de Celse « la grande Église[2] » se justifie mieux qu'un siècle auparavant. Mais, si vers 140, la luxuriante végétation des hérésies syrienne et alexandrine n'était pas encore

1. *Cont. Cels.*, VIII, 71.
2. *Cont. Cels.*, V, 59.

dans toute sa vigueur, en 240, sauf quelques maigres restes, elle était complétement morte. Plusieurs sectes citées par Celse sont même inconnues d'Origène, fort au courant cependant du mouvement des idées dans l'Église et autour de l'Église. Par conséquent, le tableau que fait Celse des hérésies de son temps ne convient pas plus à la seconde date qu'à la première.

D'autres raisons ne manquent pas pour faire rejeter la date de 240. En admettant cette date, en effet, il faut considérer comme non avenu le double témoignage d'Origène, que Celse a vécu sous Hadrien, et qu'au moment ou Origène prend la plume, il est mort depuis longtemps déjà. Car, si Celse a écrit son traité en 240 et s'il est né la dernière année d'Hadrien, il avait plus de cent ans quand il composa son *Discours véritable* ; et, d'un autre côté, en admettant même que Celse soit mort l'année même où il aurait écrit son livre, et qu'Origène en ait composé la réfutation la dernière année du règne de Philippe l'Arabe, 249, ce court intervalle de huit ou neuf ans ne suffirait pas pour justifier l'expression d'Origène, que Celse, depuis longtemps déjà, n'est plus de ce monde.

De 238 à 244 Gordien est seul empereur, et l'Église jouit de la paix. Or, au moment où Celse tient la plume, la persécution sévit cruellement, et l'empire paraît partagé.

Lucien, après l'année 180, sur la prière de Celse, écrivit la vie de l'imposteur Alexandre d'Abonotichos, et l'adressa à son ami. Dans ce même ouvrage, il rappelle les livres que Celse a écrits contre les magiciens. Peut-on supposer qu'un intervalle de cinquante ou de soixante ans ait séparé la composition des deux ou-

vrages de Celse, le *Discours véritable* et le livre *Contre les Magiciens?* Ces deux ouvrages, encore que pour Lucien ils soient distincts, appartenaient au même ordre d'idées et se faisaient suite, si l'on peut dire.

Que si l'année 240 est proposée *lato sensu* et comme une date approximative, les mêmes raisons subsistent, avec plus de force si on la dépasse, avec une force égale si l'on se tient en deçà, même de trente ans. Depuis la mort de Septime-Sévère jusqu'à celle de Philippe l'Arabe, 211-249, il n'y eut pas de persécution proprement dite exercée contre les chrétiens, si ce n'est au commencement du règne de Maximin, 235-237. Mais cette persécution donnée par les écrivains ecclésiastiques comme locale ou n'ayant atteint que les membres du clergé[1], n'a pas le caractère de généralité et de violence de la persécution dont parle Celse. Bien plus, Origène rapporte que sous Maximin, plusieurs églises furent détruites ou brûlées[2]; or, d'après le témoignage de Minucius Félix et de Tertullien, les païens, jusqu'aux premières années du troisième siècle, accusaient les chrétiens de n'avoir ni temples ni

1. Ὃς δὴ (Μαξιμῖνος) κατὰ κότον τὸν πρὸς Ἀλεξάνδρου οἶκον ἐκ πλειόνων πιστῶν συνεστῶτα διωγμὸν ἐγείρας τοὺς τῶν Ἐκκλησιῶν ἄρχοντας μόνους, ὡς αἰτίους τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον διδασκαλίας ἀναιρεῖσθαι προστάττει. — Eusèbe. *Hist. Eccl.* VI. 28.

Eusèbe, *Chronicon.* — Maximinus adversus Ecclesiarum sacerdotes persecutionem fecit.

Firmilianus, évêque de Cappadoce, dans sa LXXV[e] lettre, Apud Cyprianum, écrit aussi : « Hanc persecutionem non per totum mundum sed localem fuisse. »

Enfin, Sulpice Sévère : « Interjectis deinde annis VIII et XXX pax christianis fuit ; nisi quod medio tempore Maximinus nonnullarum ecclesiarum clericos vexavit. » *Histor. Sacr.*, II, 46.

2. Origène, *in Matth.*, 28, p. 137 b.

autels, et Celse, lui aussi, allègue contre eux ce même grief[1].

Enfin, dans cet espace de trente-huit ans, de la mort de Septime-Sévère à celle de Philippe l'Arabe, 211-249, le pouvoir souverain n'est partagé que pendant un an entre Caracalla et Géta, 211-212, et pendant trois mois environ, entre Maxime et Balbin, de mars à juin 238, et l'on ne voit pas que le tableau des dangers que les barbares font courir à l'empire, tel qu'il est tracé dans le huitième livre du traité d'Origène, par la plume de Celse, puisse convenir le moins du monde à l'une ou à l'autre de ces deux courtes périodes.

Des considérations qui précèdent, nous tirons cette première conclusion, que non-seulement la composition du livre de Celse ne saurait être avec vraisemblance placée aux deux dates extrêmes de 140 ni de 240, mais qu'il ne faut pas même la chercher dans les deux périodes qui s'étendent, la première de la fin d'Hadrien à la mort d'Antonin le Pieux, 138-161, la seconde de la mort de Septime-Sévère à l'avénement de Philippe l'Arabe, 211-244. On peut dire, avec une certitude absolue, que Celse a écrit son *Discours véritable* dans les cinquante ans qui séparent l'avénement de Marc-Aurèle de la mort de Septime-Sévère, 161-211.

Cette indication est fort large et peut, ce nous semble, être réduite en des limites beaucoup plus étroites.

La majorité des critiques, à la suite de Tillemont[2], incline à placer la composition du livre de Celse sous

1. Origène, *Contr. Cels.*, VII, 62.
2. Lenain de Tillemont, *Hist. des Emp.*, III, p. 281.
C'est l'opinion de Neander, de Jachmann, de Tzschirner, de Bindemann, de Lommatzsch, de Hase et de Zeller.

Marc-Aurèle, et plus précisément vers la fin de ce règne, entre 170 et 180. M. Théodore Keim, professeur de théologie à Zurich, qui vient de donner, tout récemment, un travail fort approfondi sur le *Discours véritable* de Celse [1], a consacré un chapitre entier à cette importante question historique. Sa conclusion est que l'ouvrage de Celse a été écrit à Rome à la fin de l'été de l'année 178.

Tout d'abord, M. Keim prend pour base de son argumentation la double donnée d'Origène que Celse a vécu sous Hadrien et les Antonins, et qu'au moment où il réfute son traité, c'est-à-dire, d'après le témoignage d'Eusèbe confirmé par ce que nous savons de la chronologie des écrits d'Origène, à la fin du règne de Philippe l'Arabe, 245-249, Celse est mort depuis longtemps déjà.

M. Keim note en passant, et sous forme de prétérition, des rapports visibles entre les passages de Celse et l'*Octavius* de Minucius Félix composé vers 180, rapports qui attesteraient que le traité de Celse est antérieur, car il est peu vraisemblable, selon M. Keim, que Celse ait fait des emprunts à l'ouvrage de Minucius Félix.

Puis, se bornant aux indices fournis par les fragments de Celse, il remarque que l'état de décomposition du paganisme qu'on essaie de réparer par des restaurations artificielles, et à l'aide de la doctrine des démons, s'adapte bien à la fin du second siècle, et que le silence sur Apollonius de Tyane et sa légende, si fort à la mode

1. Celsus' wahres Wort. Ælteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahr 178 n. Chr... von Dr Theodor Keim, professor der Theologie an der Universitat Zurich. 1 vol. in-8°, Zürich, 1873.

dans le premier quart du troisième siècle, empêche de descendre jusqu'à l'époque de Sevère et de Caracalla.

L'allusion faite par Celse au partage de l'empire, fixe encore mieux les idées, car ce partage ne peut s'appliquer qu'aux périodes suivantes : **147-161**, Antonin le Pieux et Marc-Aurèle; **161-169**, Marc-Aurèle et Lucius Vérus ; fin de **176** à **180**, Marc-Aurèle et son fils Commode.

Or l'indication donnée par Celse des épreuves du temps, de l'anxiété causée par la guerre, de la crainte de voir l'empire s'écrouler et se dissoudre sous les coups des barbares, de l'appel adressé aux chrétiens de secourir la patrie et la civilisation menacées, de ne plus se dérober aux devoirs civils et au service militaire ; tous ces traits, suivant M. Keim, nous mènent visiblement au delà du règne pacifique d'Antonin le Pieux jusqu'au temps de Marc-Aurèle, avec ses calamités de toute espèce, jusqu'à ce temps où l'empire eut à combattre presque sur toutes ses frontières, où les barbares franchirent d'un côté l'Euphrate et de l'autre le Danube et poussèrent au delà d'Aquilée, où des esclaves et des gladiateurs furent appelés à combler les vides de l'armée, où l'empereur faillit devenir, en **174**, le prisonnier des Quades, et l'année suivante être détrôné par son puissant légat Avidius Cassius, où après son triomphe avec Commode, 23 décembre **176**, il fut obligé de partir de nouveau pour une nouvelle expédition dont il ne revint point, 3 août 178 [1].

Et dans les dix dernières années du règne de Marc-Aurèle on est forcément conduit à choisir, suivant

1. Keim, *op. citat.*, p. 268.

M. Keim, les années extrêmes, quand on recueille et qu'on regarde de près, dans les fragments de Celse, tout ce qui se rapporte aux chrétiens, leur situation intérieure, la croissance et la multiplication des hérésies domestiques, en face de la grande Église ; Marcellina adhérente de Carpocrate, après Valentin et Marcion ; le développement et l'usage de la littérature chrétienne, la connaissance déjà répandue de l'Évangile de saint Jean et du type christologique qu'il représente : la situation extérieure, c'est-à-dire l'état de l'Église dans l'empire qui ne paraît plus être à ce moment celui qui résultait de l'édit pacifique de Trajan. Jusqu'alors la profession de foi chrétienne était interdite, mais l'État ne poursuivait pas d'office. A ce moment, et d'après la peinture de Celse, la persécution n'est plus passive comme naguère, mais active. Les magistrats n'attendent plus les accusateurs. « Le démon des chrétiens, leur fils de Dieu est chassé de la terre et de la mer. »

« Les blasphémateurs des dieux meurent avec le calme et l'audace des criminels ; ou, s'ils s'enfuient et se cachent, lorsqu'on les prend, ils doivent périr. » Les promesses du Très-Haut sont confondues. « Les Juifs au lieu de devenir les maîtres du monde n'ont pas même un pouce de terre et un foyer, et quant à vous autres chrétiens, un ou deux errent encore çà et là en se cachant, mais on les cherche pour leur faire subir la peine capitale. »

De ces derniers passages il résulte en effet, qu'au moment où Celse écrivait les dernières pages de son livre, le système de neutralité et d'inaction recommandé par Trajan à ses agents à l'égard des chrétiens, et suivi pendant quelque temps, avait fait place à une

hostilité décidée, énergique et à une politique résolûment agressive... « Or, dit M. Keim, il ne faut en aucune manière confondre les deux périodes du règne de Marc-Aurèle, dont la première contient la persécution de Smyrne 166, et la seconde celle de Lyon 177. La recherche de Polycarpe et son emprisonnement à Smyrne ne fut qu'un cas isolé de la fureur de la populace, et l'effet de la condescendance du légat, lequel relativement aux douze philadelphiens s'attacha à suivre les prescriptions de Trajan[1]. » Mais au commencement de 177 la situation a changé en Orient et en Occident. En Orient s'élève un multiple cri de détresse. Athénagore, Méliton, Miltiade, Apollinaire, font appel en même temps à la clémence et à la justice des deux empereurs Marc-Aurèle et Commode, « qui ont donné la paix au monde et la guerre aux chrétiens. » Cette dernière expression a toute la précision d'une date, car cette paix extérieure ne fut qu'un répit qui dura du 23 décembre 176 au 3 août 178. En Occident, dans l'été de 177, se place l'épouvantable tragédie de Lyon et l'édit formel envoyé par Marc-Aurèle qui ordonne de punir de mort tous les croyants obstinés et de renvoyer libres ceux qui abjureront.

M. Keim allègue en même temps le fragment de Méliton cité par Eusèbe, où il est question de nouveaux édits, καινὰ δόγματα[2], des attaques des sycophantes, et des violences inouïes auxquelles les chrétiens sont en butte; il allègue la seconde lettre de Clément, écrite pour soutenir le courage et fortifier l'espérance des

1. Keim, *op. cit.*, p. 270.
2. Eusèbe, *Hist. Eccl.*, IV, pass. cité.

fidèles et l'*Epître à Diognète* où éclate la tranquillité d'âme des chrétiens dans le feu du combat et des épreuves, et leur joie de triompher [1].

Il y a dans l'argumentation du savant professeur de Zurich un vif accent, et un art très-raffiné de grouper et de rapprocher les textes et de lire entre les lignes, et la conclusion qu'il en fait sortir, à savoir que le livre de Celse commencé à la fin de l'année 176 fut achevé à la fin de l'été de l'année 178, nous paraît tout à fait vraissemblable.

Cependant certains témoignages allégués, à les lire sans idée préconçue, n'ont pas, ce nous semble, la signification qu'on leur donne ; par exemple, la seconde épître généralement réputée apocryphe de Clément et l'onctueuse *Épitre à Diognète*. De ces deux documents on ne saurait, croyons-nous, tirer aucun renseignement historique. On ignore l'auteur de l'un, on ne sait rien que le nom de l'auteur de l'autre : l'époque de la composition des deux est inconnue. La seconde épître à Clément n'est rien qu'une courte et banale instruction morale. La lettre à Diognète est un morceau de rhétorique mystique où fleurit l'antithèse. Ni dans l'un ni dans l'autre de ces deux écrits on ne peut découvrir d'allusion à l'époque de Marc-Aurèle ni à cette persécution générale et particulièrement violente qui, selon M. Keim, signala les dernières années de son règne.

Le fragment de Méliton cité par Eusèbe indique bien qu'en ce moment les chrétiens étaient maltraités en Asie, qu'on alléguait de nouveaux édits pour avoir prétexte de leur courir sus et de les piller. Mais Méli-

1. Keim, *op. cit.*, 269-272.

ton ne sait pas si les édits dont il parle émanent du pouvoir central ou des autorités de la province. On ne voit pas que dans le même temps les chrétiens de Rome ou d'Alexandrie aient été persécutés. A l'affirmation d'une mise hors la loi générale et d'une persécution ordonnée par Marc-Aurèle sur toute la surface de l'empire semble s'opposer le témoignage de Tertullien, qui nomme l'empereur philosophe parmi ceux qui ont non-seulement épargné, mais protégé l'Église.

Il est vrai que l'hypothèse d'une persécution générale spécialement et rigoureusement ordonnée n'est pas nécessaire à la conclusion de M. Keim. Les violences locales suffisent, surtout si Celse écrivit là où elles avaient lieu, s'il fut témoin de l'émoi universel qu'elles produisaient, de l'héroïsme surexcité des uns, de la fuite des autres, de l'horreur éprouvée par les esprits plus modérés en face de spectacles pareils à ceux que le légat impérial donnait à Lyon et que le proconsul souffrait en Asie Mineure. La distinction de deux systèmes politiques par rapport aux chrétiens sous Marc-Aurèle, l'un qui permit l'exécution des philadelphiens et de Polycarpe à Smyrne, l'autre qui provoqua les massacres de Lyon et des violences semblables en Asie, paraît également peu fondée ; en premier lieu parce que l'affaire des philadelphiens et de Polycarpe à Smyrne n'eut pas lieu en 166 sous Marc-Aurèle, mais onze ans auparavant, en 155 sous le règne d'Antonin le Pieux ; en second lieu parce qu'on ne voit pas que la persécution de Lyon ait été provoquée par Marc-Aurèle, et qu'on n'a nul droit non plus d'attribuer à de nouveaux édits impériaux les violences de la province d'Asie rapportées par Méliton.

Mais le fait seul importe ici et non le rôle personnel de Marc-Aurèle. Que l'empereur ait ordonné ou seulement laissé faire, qu'il ait en effet décrété des poursuites contre les chrétiens et, en cas d'obstination, l'exécution capitale, ou que les autorités provinciales soutenues ou pour mieux dire excitées et enflammées par l'opinion commune, aient pris sur elles de poursuivre, de faire arrêter et de frapper les chrétiens de diverses peines, cela revient au même, et suffit pour la thèse de M. Keim. Dans la persécution de ce temps, en effet, le mouvement vient plus souvent d'en bas que d'en haut. L'opinion publique non-seulement est complice du pouvoir qui poursuit, mais elle lui donne le branle. Trajan, en exigeant un accusateur, faisait acte de protection à l'égard des chrétiens. C'était au moins pour eux une garantie de forme et de procédure. Mais bientôt les accusateurs se présentèrent en masse. C'était la foule assemblée dans les cirques qui vociférait et demandait à grands cris le supplice des chrétiens. Vainement Hadrien, Antonin, Marc-Aurèle peut-être, écrivirent que la multitude n'avait pas voix devant la justice, et n'était pas apte à accuser ni à absoudre. Les magistrats avides de popularité cédaient le plus souvent à la poussée de l'opinion et donnaient satisfaction à la foule. D'autre part, quand parmi les chrétiens il s'en trouvait de riches, les coquins se ruaient sur eux, faisaient sonner les édits, les pillaient impunément, et s'ils se plaignaient, les traînaient au tribunal. Toute exécution locale était un exemple et comme une excitation pour les autres pays. Le sang versé à Lyon pouvait être une leçon pour les gouverneurs et les légats de l'Orient.

L'argument de la persécution peut donc être favorable à la thèse de M. Keim, encore que les termes de Celse paraissent indiquer une persécution plus générale et plus formellement ordonnée par le pouvoir que celle qui eut lieu dans les dernières années de Marc-Aurèle. D'un autre côté, il semble que l'invitation à servir l'État et à prendre place dans l'armée, adressée par Celse aux chrétiens, s'accorde mal avec la légende de la légion fulminante et de la fameuse pluie miraculeuse de l'année 174. Bien qu'elle ne puisse être reçue, cette légende contient au moins ce *minimum* de vérité, que devant les Quades et les Marcomans, en 174, il y avait un certain nombre de chrétiens dans l'armée. A quel titre et sous quel prétexte s'en seraient-ils retirés deux ou trois ans plus tard? On comprendrait mieux qu'ils eussent hésité à se mêler à la guerre civile qui suivit la mort de Pertinax et eussent tenu à se dérober d'avance à l'accusation de factieux que deux partis sur trois ne pouvaient manquer d'encourir, et de laquelle Tertullien a pris soin en effet de les défendre. Mais il n'y a nulle allusion dans les fragments de Celse à l'état politique de l'empire à la mort de Pertinax.

C'est surtout par impossibilité de faire concorder les indications historiques contenues dans les textes de Celse avec l'époque de Commode ou de Septime Sévère, que nous nous rangerions à l'opinion émise par M. Keim et adopterions la date qu'il a choisie ou tout au moins une date très-voisine, par exemple, l'intervalle de 176 à 180.

Sous Commode, en effet, les chrétiens, sauf quelques vexations locales, sont laissés en repos. On voit même, grâce à l'entremise de Marcia, ceux d'entre eux qui

avaient été condamnés aux mines (*ad metalla*), remis en liberté [1]. Les Barbares, auxquels on a acheté la paix, ne causent plus ces vives alarmes dont le livre de Celse porte la trace. Commode gouverne seul l'empire. Rentré à Rome avant la fin de l'année 180, il ne quitte plus sa capitale, s'absorbe dans ses plaisirs, laisse ses généraux subvenir aux nécessités de la défense, n'a nulle besoin qu'on fasse appel pour lui au courage, au patriotisme et à la bonne volonté de tous.

De même nul indice dans ce que nous avons de Celse du désarroi prolongé qui suivit la mort de Commode. Nulle allusion à l'aventure de Didius Julianus, au court passage de Pertinax sur le trône, aux compétitions de Pescenninus Niger, d'Albinus et de Sévère, à la guerre civile qui sévit tour à tour en Orient et en Occident, au triomphe final de Septime Sévère et à ses suites. Ce fut sans doute une triste époque pour l'empire; mais si Celse l'a connue, c'est apparemment après avoir écrit son *Discours véritable*, lequel n'en laisse rien deviner. L'empire ne compte aussi deux Augustes qu'à partir de l'année 198, et l'édit de Sévère qui interdit la propagande ne paraît qu'en 202. Enfin, les Barbares sont tranquilles en fait sur le Danube, et ce mot d'ordre donné, dit-on, à son avénement par Pertinax « *combattons,* » cet appel à l'union de toutes les âmes romaines et soucieuses de la civilisation qui semble résonner à la fin du livre de Celse, n'a pas une application aussi immédiate sous le règne de Septime Sévère, qui n'a fait la guerre que dans l'extrême Orient ou dans la Grande-Bretagne.

1. *Philosophumena*, IX, 12.

Nous ajouterons que si les treize années du règne de Commode, 180-193, et les sept premières années du règne de Septime-Sévère, 193-200, ne s'adaptent pas aux témoignages historiques que fournissent les fragments de Celse, on peut difficilement descendre au delà de l'année 200 ou de l'année 201, non pas seulement parce que si l'on admet avec Origène que Celse a vécu sous Hadrien, il est difficile de supposer qu'il ait écrit dans une si extrême vieillesse un ouvrage qui atteste çà et là une singulière verdeur d'esprit, mais par la raison que l'*Apologétique* de Tertullien paraît postérieur au *Discours véritable*, et que l'*Apologétique* fut composé certainement entre 198 et 201.

Peut-être serait-il aventureux de prétendre que Tertullien eut en vue de répondre au fameux passage du *Pérégrinus* de Lucien, quand, défendant la charité des chrétiens qui de leurs aumônes nourrissent ceux qui sont condamnés aux mines, relégués dans les îles ou détenus en prison, il écrit : « Ces œuvres de mutuel amour sont pour quelques-uns une occasion de nous accuser... Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment entre eux, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres... Et l'on flétrit le nom de frères que nous nous donnons mutuellement[1]... » De même, bien que cela soit fort vraisemblable, on ne peut affirmer que Tertullien ait pensé à Lucien quand il se plaint qu'en face de la rigoureuse intolérance dont souffrent les chrétiens, on permette aux philosophes d'attaquer librement la religion populaire et, au milieu des applaudissements, de détruire le culte public[2]; mais quoiqu

1. *Apologét.*, 39.
2. *Apologét.*, 15, 46.

l'auteur de l'*Apologétique* n'ait pas plus nommé Celse que Lucien, nous ne pouvons nous empêcher de croire que quand il l'écrivit, il avait lu le *Discours véritable*, et que dans plusieurs endroits, il l'a visé.

Nous ne relèverons pas dans Tertullien cette réponse aux païens, commune à tous les apologistes, que ce qu'il y a de meilleur dans les maximes et les préceptes des chrétiens, a été emprunté par eux aux philosophes. Celse a exprimé ceci en plusieurs passages, et l'auteur de l'*Apologétique*, en répliquant à ce sujet, a bien pu ne pas vouloir répondre spécialement à Celse[1]. Mais quand Tertullien mentionne que plusieurs parmi les païens accordent que chez les chrétiens il en est qui ne sont pas sans vertu[2], n'est-ce pas à un passage du *Discours véritable* qu'il a songé? Cette justice chez des ennemis aveugles et passionnés était en effet fort rare.

A propos de la résurrection du Christ, Celse écrit qu'elle n'a pas eu de témoins suffisants; que Jésus, après être ressuscité, devait se montrer à ses juges, à ses ennemis, à la multitude[3]. Tertullien répond : « Le Christ, après sa résurrection, ne se montra pas à la multitude, parce que l'impiété devait être punie par l'aveuglement, et qu'il était juste qu'une foi qui devait être payée par une si magnifique récompense, coûtât quelque sacrifice[4]. »

Ailleurs, Celse s'adressant aux chrétiens dit : « Si vous vouliez à tout prix du nouveau, ne valait-il pas

1. *Apologét.*, 46. — Cf. *Cont. Cels.*, I, 4 ; V, 65 et *passim.*
2. *Apologét.*, 3. — Cf. *Cont. Cels.*, I, 27.
3. *Cont. Cels.*, II, 67.
4. *Apologét.*, 21.

mieux, entre ceux qui sont morts glorieusement, en choisir quelque autre qui fût plus capable de porter dignement l'honneur d'une prétendue consécration divine. Si vous rejetiez Hercule et Esculape et les autres héros consacrés, vous aviez Orphée qui fut sans contredit un homme animé d'un esprit divin, et qui, lui aussi, est mort de mort violente... Vous aviez Anaxarque, qui, comme on le pilait cruellement dans un mortier, prononça cette parole remarquable et pleine d'un esprit divin : « Broyez, dit-il, broyez l'étui d'Anaxarque, car « lui-même vous ne le touchez pas. » Vous aviez Épictète[1]... »

Tertullien semble répondre deux fois à ce passage : la première, quand il se plaint qu'on taxe de folie furieuse ceux qui supportent sans fléchir les plus cruels tourments pour leur foi et qu'on admire la même constance quand elle a pour motif l'amour de la gloire, et à ce propos, il cite justement l'histoire et le mot d'Anaxarque mentionnés par Celse[2]; la seconde, quand s'attaquant aux divinités populaires qui ne sont, dit-il, que des hommes dont la légende raconte tant d'actions et d'aventures scandaleuses, et accusant les païens d'avoir entouré leurs grands dieux de ministres si pervers et si infâmes, il s'écrie comme en renvoyant à Celse son argument : « Combien avez-vous laissé dans vos enfers d'hommes qui valaient mieux, un Socrate par sa sagesse, un Aristide par sa justice, un Thémistocle par sa valeur, un Alexandre par sa grandeur d'âme, un Polycrate par son bonheur, un Crésus par

1. *Cont. Cels.*, VII, 53.
2. *Apologét.*, 50.

ses richesses, un Démosthène par son éloquence ! Nommez-moi un de vos dieux plus sage que Caton, plus juste et plus brave que Scipion, plus grand que Pompée, plus heureux que Sylla, plus riche que Crésus, plus éloquent que Cicéron. C'est de tels hommes que votre Dieu, qui connaissait d'avance les plus vertueux, devait attendre pour les associer à sa divinité[1]. »

Celse, dans ses remarquables fragments du huitième livre d'Origène, adjure les chrétiens de prendre part aux cérémonies de la piété publique. Il explique que les divinités populaires sont comme les agents et les ministres du Dieu souverain, chargés par lui d'administrer le monde et les choses humaines, que leur colère ou leur faveur se sont maintes fois manifestées par des signes éclatants, que les honorer c'est honorer Dieu lui-même, que les négliger c'est se montrer impie ou ingrat. « Sans doute, dit-il, si l'on voulait obliger un homme qui sert Dieu à commettre quelque action impie ou à prononcer quelque parole honteuse, il devrait mieux aimer subir tous les supplices que de le faire ; mais il n'en est pas de même si l'on vous commande de célébrer le soleil ou de chanter un hymne en l'honneur d'Athénée ? Si les idoles ne sont rien, quel mal y a-t-il à prendre part aux fêtes publiques ? mais s'il y a des démons, ministres du Dieu tout-puissant, ne faut-il pas que ceux qui lui sont le plus particulièrement dévoués leur rendent hommage[2] ? »

A quoi Tertullien semble répondre : « Si vos dieux sont des chimères, comment pouvons-nous être coupables envers la religion romaine ?... Et quand il serait

1. *Apologét.*, 11.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 65.

avéré que ce sont des dieux, comme vous admettez qu'il existe un être plus élevé, plus parfait, qui est comme le maître de l'univers, et dans lequel réside la plénitude de la puissance et de la majesté... Quel crime commet-on contre César, quand, pour mieux mériter ses faveurs, on concentre sur sa personne ses hommages et ses espérances? Est-on coupable pour ne point vouloir donner à un autre la qualité de Dieu, non plus que la qualité de César à un autre prince[1]? »

On invoque le devoir de la reconnaissance. Mais « quoi de plus insensé que de vouloir contraindre un autre homme à rendre à la divinité des hommages que de lui-même il est assez intéressé à lui rendre! N'a-t-il pas droit de vous répondre : — Je ne veux pas, moi, des bonnes grâces de Jupiter? De quoi vous mêlez-vous? Que Janus s'irrite, qu'il me montre celui de ses deux visages qu'il voudra[2]! »

« Quelle démence, s'écrient quelques-uns d'entre vous, d'aimer mieux perdre la vie par opiniâtreté, au lieu de la sauver en sacrifiant, sans répudier pour cela vos croyances! C'est-à-dire que vous nous donnez le conseil de vous tromper[3]. »

De même enfin, c'est à Celse que l'auteur de l'*Apologétique* paraît encore répondre, quand il proteste que les chrétiens, loin d'être ennemis de l'empereur, prient pour lui comme pour l'élu de leur Dieu qui l'a établi ce qu'il est[4]; que s'ils ne jurent pas par le génie des Césars, ils jurent par leur vie, qui est plus auguste que

1. Tertullien, *Apologét.*, 24.
2. *Apologét.*, 28.
3. *Apologét.*, 26.
4. *Apologét.*, 31, 32.

tous les génies[1], qu'ils consentent même à les appeler seigneurs, pourvu que ce ne soit pas dans le sens qu'ils donnent à ce mot en s'adressant à Dieu[2]; quand il développe l'innocence des assemblées chrétiennes, taxées de réunions secrètes et illégales[3], et après les avoir ouvertes en quelque sorte à tous les yeux, il écrit «qu'une assemblée d'hommes de bien n'est pas une faction, mais un Sénat[4]»; quand, au grief d'être des membres inutiles à la cité, Tertullien répond : « Nous ne sommes point des brahmanes, des gymnosophistes enfoncés dans les forêts et comme exilés de la vie... Jetés avec vous dans toutes les nécessités de la vie, comme vous nous fréquentons le forum, les marchés, les bains, les foires, les boutiques, les hôtelleries. Nous naviguons avec vous, nous portons les armes, nous cultivons la terre, nous louons nos bras pour votre usage[5]. »

Sans doute, ces divers griefs auxquels Tertullien répond dans les passages que nous avons cités, n'appartiennent pas en propre à Celse et n'avaient pas été énoncés par lui le premier, mais circulaient communément sous diverses formes dans le monde païen. Mais il y a là des rencontres d'expressions que nous ne pouvons regarder comme fortuites, et qui nous paraissent attester chez Tertullien comme des réminiscences du livre de Celse.

1. Sed et juramus sicut non per genios Cæsarum, ita per salutem eorum quæ est augustior omnibus geniis. — *Apologét.*, 33.

2. Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor ut dominum Dei vice dicam. — *Apologét.*, 32.

3. Origène, *Cont. Cels.*, I, 1.

4. Quum probi, quum boni coeunt, quum pii, quum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia. — *Apologét.*, 39.

5. *Apologét.*, 42.

Nous n'entendons pas dire, en effet, que Tertullien, en écrivant son *Apologétique*, ait songé à réfuter l'ouvrage de Celse, ni même qu'il l'ait eu sous les yeux. A tout prendre, les deux traités sont trop différents pour qu'on puisse soutenir ou supposer, avec quelque apparence de raison, que le second soit une réponse au premier. Celse n'est rien qu'un philosophe, non indifférent sans doute à la culture romaine, mais aussi exempt de fanatisme religieux que de fanatisme politique. Il n'a pas pris pour terrain d'attaque la défense des lois et des institutions d'État. Tertullien écrit en jurisconsulte et en revendicateur de la liberté de conscience violée dans la personne des chrétiens.

On pourrait assurément établir quelques rapprochements analogues entre l'*Octavius* de Minucius Félix et les fragments de Celse, mais il n'en résulterait pas, croyons-nous, comme M. Keim le prétend, que le *Discours véritable* ait suivi la composition de l'*Octavius*, ni que l'auteur d'un de ces livres se soit servi de l'autre, vu que ces rapports ne sont ni nombreux ni fort étroits : et en tout cas, on ne saurait guère dire des deux ouvrages, lequel a précédé l'autre. Il y a de même plus d'un passage des apologies de saint Justin, de Tatien, de Méliton et d'Athénagore qui répond à des objections ou à des critiques élevées par Celse. Est-ce à dire que ces écrits aient suivi le *Discours véritable?* Pour saint Justin, au moins, on est assuré du contraire. On ignore si Celse a connu les écrits apologétiques des docteurs chrétiens. Il n'est pas défendu de le supposer. Celse était un esprit curieux, et il se pique quelque part de connaître la doctrine dont il parle, et l'usage qu'il fait de l'Ancien Testament, des

Évangiles, et de certains écrits comme la *Controverse de Jason et de Papisque* et le *Dialogue céleste*, prouvent en effet qu'il était au courant de ce qui se disait et s'écrivait parmi les chrétiens. Cependant, il n'a cité nulle part aucun de ces plaidoyers dans lesquels ces docteurs revendiquaient les droits de la justice et de la liberté.

Quoi qu'il en soit, le faisceau des arguments exposés par M. Keim garde sa force, et nous adoptons, en l'élargissant de trois ou quatre ans, la conclusion où il s'est arrêté. Le *Discours véritable* nous paraît manifestement écrit entre 176 et 180, dans les derniers temps du principat partagé des empereurs Marc-Aurèle et Commode, avant la mort connue du premier, et le retour à Rome du second; et l'auteur est bien le Celse, ami de Lucien, auteur d'un traité contre les magiciens, auquel Lucien a adressé l'histoire d'Alexandre d'Abonotichos, né comme son ami, sous le règne d'Hadrien, et mort depuis longtemps déjà au moment où Origène entreprend, à la prière d'Ambroise, de réfuter son livre, rare, oublié ou peu connu en Orient.

La difficulté tirée des opinions philosophiques de Celse n'en est pas une. Origène en l'appelant épicurien, ou suit une tradition que le titre d'ami de Lucien semblait autoriser, ou bien fait en cela seul acte de polémiste. Épicurien, c'est-à-dire athée, ennemi de la Providence, destructeur de toute religion, c'est tout dire : c'est triompher que d'avoir de tels adversaires, et on se relève de leurs attaques, comme on se glorifie des violences des empereurs qu'on sait avoir été les ennemis jurés des hommes de bien. Dans toutes les discussions, il y a des mots qui semblent tenir lieu de raisons et presque en dispenser. Mais à vrai dire, en face de

propositions empreintes du plus pur platonisme, Origène s'arrête incertain, se demandant si Celse ne serait pas seulement un homonyme de l'épicurien, ou s'il n'aurait pas pris pour les intérêts de sa polémique un masque utile, et joué le platonisme pour se mettre plus au large, et faire meilleure figure.

Nous l'avons dit déjà, s'il faut classer le libre génie de l'auteur du *Discours véritable* dans une école philosophique, c'est incontestablement dans l'école platonicienne ; non qu'il participe à la foi positive d'Apulée, l'adorateur enthousiaste de la vierge Isis, ni à la crédulité superstitieuse jusqu'à l'absurde de quelques platoniciens raillés par son ami Lucien ; mais tout en poursuivant les imposteurs et les charlatans, il croit au surnaturel, à l'action de Dieu dans le monde par l'intermédiaire de puissances subordonnées, ou de démons sensibles aux prières, aux offrandes et aux sacrifices, à l'efficacité des actes de piété. Le platonisme paraît chez Celse plus à l'état de tendance et de goû élevé, que de système et de corps de doctrine. On n saurait dire précisément ce qu'il accepte de Platon, c qu'il en efface et ce qu'il y ajoute. Platon, s'il eût p reparaître au second siècle de l'ère chrétienne et a troisième, n'eût pas reconnu comme ses vrais disciple ceux qui prétendaient l'être. De plusieurs il eût dit o pu dire le mot même que la tradition prête à Socrate au sujet de quelques-uns de ses enseignements « Que de choses ces jeunes gens me font dire aux quelles je n'ai jamais pensé ! » A la faveur du temp et des diverses influences, les doctrines philosophi ques, celles surtout où la pensée du maître a paru hé siter ou varier, se transforment peu à peu : Il ne rest

bientôt plus que certains principes généraux, auxquels se superposent, selon l'humeur, la tournure d'esprit individuelle ou certaines traditions locales, des nouveautés inconnues du fondateur de l'école. Le drapeau philosophique de Celse est le platonisme, mais il marche si librement sous ce drapeau, que quelques-uns ont voulu voir en lui un épicurien, d'autres un stoïcien, d'autres un éclectique. Ce n'est pas sans fondement. Il est un peu tout cela, mais il est platonicien plus que tout le reste. C'est le fond de son esprit. Des autres doctrines, il n'a pris que ce qui peut s'accorder avec les principes platoniciens, ou s'y ajouter sans les détruire.

CHAPITRE V

LA BIBLIOTHÈQUE DE CELSE

La conscience de Celse. — Son ouverture d'esprit à la fois religieux et critique. — La Littérature chrétienne à la fin du deuxième siècle. — Sa richesse relative. — Première rédaction des légendes et des écrits édifiants, plus tard déclarés apocryphes. — Les Mémoires des apôtres de saint Justin. — Incertitude du Canon des Écritures chrétiennes à la fin du deuxième siècle. — Variété des lectures de Celse. — Sa connaissanee de la littérature et de la philosophie païennes. — Curiosité qu'il porte aux pratiques et aux spéculations religieuses de tous les pays. — Les sources juives qu'il a consultées. — Les livres chrétiens qu'il a eus entre les mains. — Les quatre Évangiles. — Usage presque exclusif de l'Évangile de saint Matthieu. — Connaissance de documents évangéliques différents des quatre Évangiles canoniques. — Trace de la connaissance des Lettres de saint Paul et de plusieurs pièces sorties des officines gnostiques. — Connaissance des écrits d'Aristobule et de Philon.

Ce qui, au déclin du second siècle, distingue Celse des autres adversaires du christianisme, c'est, avec sa largeur et son élévation naturelle d'esprit, sa connaissance profonde de la situation religieuse de son temps en général, et particulièrement des enseignements de la secte nouvelle.

Celse est fort au courant des doctrines philosophiques des âges passés et de son époque : non pas seulement témoin et pur critique comme Lucien, mais ayant pris parti. Il appartient à l'école de Platon, avec liberté toutefois. Le platonisme chez lui n'est que la note ou la couleur dominante. Il est très-bien informé des diverses doctrines, coutumes ou pratiques religieuses ;

mais là aussi, et plus encore qu'en philosophie, il est libre et dégagé de tout lien trop étroit. Le polythéisme qu'il défend indirectement, il s'en faut qu'il l'accepte à l'aveugle, dans le détail, sans explications et sans réserves. La foi naïve lui manque. Une sorte de curiosité demi-scientifique et demi-religieuse l'attire vers le merveilleux. Il ne s'y porte pas d'élan de cœur et avec enthousiasme. La déification des personnages et des héros de la légende sont pour lui des arguments plutôt que des articles de foi. Il semble que sa polémique soit à double tranchant, et que plus d'un coup porté au christianisme atteigne en même temps, non-seulement les éléments positifs du paganisme, mais son principe même. Dans une certaine mesure, il paraît accepter la croyance à la magie[1]; cependant nous savons qu'il avait écrit contre les magiciens, et le *Discours véritable* porte la trace de ses défiances vis-à-vis de cet art dangereux, que tant de charlatans et d'imposteurs avaient exploité et exploitaient encore sous ses yeux pour abuser les esprits faibles[2].

A la fin de son livre, il réduit visiblement le paganisme à son *minimum*, recommandant ses rites moins pour leur vertu effective que pour l'état d'esprit qu'ils supposent ou produisent. Il avoue, en effet, que les divinités n'ont besoin ni du sang, ni de la graisse brûlée des victimes, mais qu'elles se réjouissent du spectacle de la piété[3]. C'est presque dire que le sentiment religieux vaut plus par lui-même que par ses manifestations, et que les cérémonies n'ont aucune vertu

1. *Cont. Cels.*, I, 68.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 60 et *passim*.
3. *Cont. Cels.*, VIII, 66.

réelle et positive. Et si l'on rapproche de ce passage ce que Celse a dit précédemment de l'ordre inflexible des choses, de la quantité invariable des biens et des maux répandus dans le monde, de l'égal prix de toutes les créatures au regard de Dieu, depuis l'homme jusqu'aux êtres les plus infimes, on pourra conclure que les dieux du paganisme ne sont guère pour lui que des fantômes et des ombres, et qu'à regarder de près les choses, et d'un œil philosophique, il n'était pas loin de penser que c'est à leur imagination, et non à des êtres substantiellement réels et agissants, que les hommes élèvent des autels et offrent des sacrifices. Évidemment la foi positive de Celse est une foi très-équivoque, une foi qui se cherche, une foi tourmentée et combattue par la raison, une foi qui supporte mal la lumière de la discussion, qui s'échappe et s'évanouit quand on la presse de trop près, incapable en un mot de prendre un corps et de revêtir une formule quelque peu précise. La racine de cette foi est dans le sentiment, l'éducation et l'habitude. Un peu de raison l'épure, mais beaucoup de raison la dissiperait. Celse ne pouvait s'empêcher d'admirer la constance invincible des chrétiens, préférant une mort cruelle à l'abjuration ; mais cette admiration, en quelque sorte abstraite, dont il ne pouvait se défendre au fond, et qui portait sur le fait même du dévouement, non sur ses applications particulières, n'était pas unie chez lui à une conviction religieuse assez forte et assez profonde pour qu'il fût capable au besoin de la mériter lui-même.

Le caractère incertain et flottant des croyances personnelles de Celse venait peut-être du développement de son génie critique, et de son extrême ouverture

d'esprit. Assez libre à l'égard de la religion au sein de laquelle il était né, il avait étudié toutes les formes religieuses avec un intérêt sympathique. Plusieurs parmi les docteurs chrétiens avaient commencé de même, mais Celse n'avait pas conclu comme eux. Cependant avant de prendre la plume pour combattre le christianisme, il est certain qu'il ne se contenta pas de ramasser au hasard les vaines rumeurs populaires qui couraient sur ces hommes nouveaux. Il prit soin de s'enquérir de leur doctrine dans des entretiens particuliers avec des fidèles, et chercha, dans les livres qui faisaient autorité parmi eux, de très-amples et très-sérieux renseignements.

Au moment où Celse écrivait (176-180) la propagande, l'éducation et l'initiation chrétiennes avaient encore pour principal instrument l'enseignement oral. De Jésus aux apôtres, des apôtres aux premiers disciples, et de ceux-ci à la quatrième génération chrétienne, la tradition formait une chaîne dont les anneaux pouvaient être facilement comptés. Le petit nombre d'intermédiaires qui séparait les fidèles de la fin du second siècle de la prédication du divin Maître, garantissait la pureté du dépôt sacré. En tout cas, la parole vivante qui est en toute matière, et surtout en celle-ci, le moyen le plus efficace d'agir sur les cœurs et de gagner les âmes, s'imposait en quelque sorte dans une société fermée aux profanes, et dont les membres étaient étroitement serrés les uns contre les autres. Elle suffisait aussi, vu la simplicité de la doctrine prise dans ses traits généraux. Et d'autre part, les illettrés, qui formaient la grande majorité des fidèles, auraient-ils eu le loisir de manier

des livres, ou la force d'esprit nécessaire pour les comprendre et en dégager l'essentiel? Enfin les livres étaient relativement rares, se transmettaient avec peine, se perdaient aisément, ne pouvaient être dans toutes les mains, ni se plier à toutes les dispositions, à toutes les conditions. La parole, au contraire, courait et se glissait partout, molle, flexible, insinuante, plus chaude aussi et d'accent plus contagieux, s'accommodant à tous et à toutes.

Cependant, à l'époque dont nous parlons, la littérature chrétienne était déjà riche. Sans parler des livres de polémique et d'apologétique qui s'étaient fort multipliés sous les règnes d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle, ni de beaucoup d'autres écrits en forme de dialogues ou de lettres, le recueil des livres chrétiens, réputés inspirés, faisant suite aux écritures juives et d'autorité égale, commençait à se former. Aux temps apostoliques, et parmi les deux premières générations de fidèles, le caractère de livres inspirés était uniquement et exclusivement attribué aux écrits de l'Ancien Testament, communément appelé « La Loi et les Prophètes. »

Les Évangiles abondaient dès le milieu du second siècle. La vie et la mort du Sauveur avaient fourni un canevas sans fin où s'étendaient à loisir l'enthousiasme naïf et l'imagination crédule des fidèles. C'était comme un nouveau cycle poétique dont les épisodes avaient pris corps peu à peu, dans l'ombre des causeries intimes, et qui tournaient autour de Joseph le charpentier, de la Vierge et du Sauveur. La naissance de Jésus, la pureté immaculée de Marie, la fuite de la sainte Famille en Égypte, les miracles d'exil de l'Enfant divin, sa

jeune sagesse, qui troublait et éclipsait les vieux docteurs, la vertu merveilleuse qui s'échappait de son corps et de tout ce qui l'avait touché, sa descente aux enfers, sa victoire sur la mort, en même temps que les faits de sa vie publique, étaient devenus la matière de narrations gracieuses ou sombres et souvent singulièrement puériles, dont s'enchantait la fantaisie populaire, et qui coururent longtemps, sans doute, comme des. récits de foyer, avant d'être fixées par l'écriture. Quelques fragments de ces traditions enfantines sont venues jusqu'à nous [1]. A côté de ces récits épisodiques, témoignages et produits de la crédulité populaire, il y eut des narrations plus sérieuses et plus complètes. Le bon sens des guides de l'Église en mit à part quatre dans la seconde moitié du second siècle, mais il y en avait bien d'autres, sans parler de celles où perçait l'esprit de système, comme l'Évangile de Marcion, celui de Basilide et celui des carpocratiens. Les traditions sur la vie, les actions, les paroles mémorables et la mort du Seigneur étant un bien commun, chacun ajustait cette matière, suivant son tour d'esprit, ses raisons d'édification, ses attaches d'origine. Il paraît bien douteux déjà que les quatre Évangiles que nous possédons soient des rédactions primitives et originales; celui de Jean, le plus récent des quatre, porte la marque d'une évolution d'idées que la différence du milieu n'explique pas seule. Celui de Luc est une composition faite sur des documents antérieurs. Ceux mêmes de Matthieu et de Marc ne semblent pas des œuvres de première main.

1. Voir le *Codex apocryphus Novi Testamenti* de J.-C. Thilo, Lipsiæ, 1832, et les *Evangelia apocrypha* de Const. de Tischendorf, 2e édit., Lips., 1876.

Les Lettres de Paul, de Pierre, de Jean, de Barnabé, de Jacques et de Jude, qui formaient la moindre partie de leur œuvre, lettres écrites pour la plupart à certains groupes de fidèles, parfois dans une vue d'instruction morale, parfois dans un intérêt de polémique et dans le feu de la prédication, presque toujours pour répondre à des besoins particuliers ou locaux, avaient été transcrites, communiquées de proche en proche, circulaient, étaient citées, lues et commentées sans doute avec respect, mais n'avaient pas, même dans la première moitié du second siècle, l'autorité supérieure des livres de Moïse ou des prophètes. C'était pour ces derniers qu'on réservait la formule : « Il est écrit. » Les personnages et les écrits contemporains reçoivent malaisément l'auréole. Quand ces écrits surtout rappellent de vives controverses, en ont été la cause ou l'effet, il faut attendre, pour les voir consacrés, l'apaisement des esprits et l'accord de tous dans la vénération. Aux narrations évangéliques, au livre de Luc, qui rappelait l'histoire des apôtres et particulièrement celle de Paul, dont l'œuvre avait été si traversée et si âprement combattue, aux apocalypses qui contenaient, croyait-on, l'avenir prochain, le commun respect ne manquait pas, mais le prestige de la distance. Et dans le grand nombre de ces pièces d'inégale valeur, nulle autorité individuelle ou collective, au milieu du second siècle, n'avait encore distingué et mis à part et hors de pair celles qui devaient, à l'exclusion des autres, être considérées comme instruments authentiques et dictées proprement par l'Esprit-Saint. Les composés évangéliques, comme celui qu'on attribue à Tatien (Διὰ τεσσάρων) marquent un commencement d'effort en ce sens.

Si donc on se borne aux documents du temps, il paraît impossible de déterminer parmi la confusion des livres chrétiens qui sont en circulation vers le milieu du second siècle, quels sont ceux qui sont réputés livres inspirés et considérés comme pouvant servir de règle et de critérium à la foi.

Saint Justin, avant la fin du règne d'Antonin le Pieux, atteste que dans les réunions des fidèles, on faisait la lecture des Mémoires des apôtres [1]. Par ce titre un peu vague et à demi exact, — car, des quatre Évangiles canoniques, il en est deux qui ne portent pas le nom d'apôtre, ceux de Marc et de Luc, — Justin entendait les Évangiles ; il le dit positivement [2] ; mais lesquels ? Si les citations qu'il en fait çà et là se trouvaient reproduites, ou toutes ou exactement, dans les quatre ou dans l'un des quatre Évangiles canoniques, on pourrait dire que c'étaient ceux-là en effet, ou tout au moins un recueil dont ils auraient fourni les éléments ; mais, si les textes évangéliques de Justin reproduisent parfois des passages empruntés à nos Évangiles canoniques et particulièrement aux Évangiles dits synoptiques [3], plusieurs fois ils y sont étrangers, non-seulement par la

1. S. Justin, *Apologét.*, I, 67.

2. Ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν ἃ καλεῖται εὐαγγέλια. — *Apologét.* I, 66.

3. Encore est-ce presque exclusivement l'Évangile de saint Matthieu que saint Justin rappelle dans ces passages ; c'est seulement dans un ou deux endroits qu'on peut surprendre une allusion à l'Évangile selon saint Jean, chose d'autant plus remarquable que la théorie du Λόγος qu'il professe n'est pas dans saint Matthieu, et se trouve, au contraire, comme on sait, dans le quatrième Évangile. Or, la rareté, l'insignifiance ou l'obscurité des citations du quatrième Évangile dans saint Justin paraissent prouver ou l'ignorance de Justin au sujet de ce livre, ou plutôt le peu d'autorité du quatrième Évangile à cette époque et dans le milieu particulier où saint Justin écrivait.

forme, ce qui serait de petite importance, parce qu'ils pouvaient être cités de mémoire, mais, ce qui est plus grave, pour le fond même. Bien plus, ces citations de Justin prouvent qu'il se servait librement, et sans douter de leur autorité, de récits évangéliques différents et rejetés plus tard comme apocryphes. Ainsi, il raconte que Jésus naquit dans une caverne, *près* du bourg de Bethléem, parce qu'il n'y avait pas de place dans les maisons [1]. C'est un trait qui ne se trouve dans aucun de nos quatre Évangiles et qui paraît emprunté à l'Évangile de Jacques, à l'Évangile de l'enfance et à l'histoire de la nativité de Marie. De même, Justin raconte que, lorsque Jésus sortit de l'eau après avoir été baptisé, un feu s'alluma dans le Jourdain [2]. C'est encore un détail qui manque dans nos quatre Évangiles et se trouve au contraire dans deux ouvrages apocryphes, dans la prédication de saint Paul, et, avec quelques différences, dans l'Évangile des Ébionites [3]. De même encore, Justin raconte que Jésus exerçait le métier de charpentier et fabriquait des charrues et autres instruments aratoires [4]. Or, Origène affirme que, dans aucun des Évangiles reçus par les Églises, il n'est dit que Jésus ait été lui-même charpentier [5]. Justin pouvait, à ce sujet, s'appuyer sur un passage de l'Évangile de Marc [6], mais com-

1. S. Just., *Dial. c. Tryph.*, C, 78.
2. *Dialog. c. Tryph.*, C, 88.
3. Thilo, *Cod. Apoc.*, III, 654. Cf. Michaelis, *Introd. au Nouv. Test.* Trad. franc., t. III, p. 219.
4. *Dial. c. Tryph.*, C, 88.
5. Οὐδαμοῦ τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται. — *Cont. Cels.* VI, 36.
6. Lorsque les Nazaréens demandent quel est ce Jésus, Marc ne leur fait pas dire comme Matthieu : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? » mais « N'est-ce pas le charpentier ? » Οὐχ οὗτος ὁ τέκτων, VI, 3. Ce

ment Origène ignorait-il ce dernier texte? Enfin Justin n'allègue pas une seule fois un seul passage de la littérature épistolaire des apôtres. L'ignorait-il? ou plutôt n'est-ce pas qu'elle n'avait pas à ses yeux l'autorité supérieure de livres inspirés qu'il réservait aux écrits de l'Ancien Testament?

Il s'en faut tant qu'entre les écrits proprement chrétiens, évangéliques ou apostoliques, le triage fût fait et le canon dressé dans la première moitié du second siècle, qu'au commencement du troisième ce travail était loin encore d'être achevé. Cinquante ans après Celse, Origène distinguait parmi les écrits du Nouveau Testament ceux qui étaient généralement reçus de tous, les livres authentiques ou légitimes, Βιβλία Γνησία; les livres généralement rejetés, les livres supposés bâtards, apocryphes, Βιβλία νοθά; ceux enfin de l'autorité desquels on pouvait disputer, les livres incertains et d'autorité mixte Βιβλία μίχτα. Si l'on remonte aux dernières années du second siècle, ou tout à fait au commencement du troisième, on voit que Tertullien, Irénée et l'auteur anonyme du Canon dit de Muratori, ne sont pas parfaitement d'accord entre eux sur le choix des livres chrétiens qui doivent être réputés d'autorité divine. Tous les trois, par exemple, reçoivent le *Pasteur* d'Hermas, Irénée sans aucun doute, Tertullien et l'auteur du Canon de Muratori par tolérance seulement et avec les plus grands scrupules. Irénée seul admet l'*Epitre* de Clément, les *Epitres* d'Ignace et de Polycarpe. Le Canon de Muratori admet l'apocalypse de Pierre, exclue par Tertullien et Irénée. Les trois ne re-

passage de Marc a, il est vrai, pour variante : « Le fils du charpentier, » et peut-être est-ce cette dernière leçon qu'Origène lisait?

connaissent qu'une seule épître de Pierre, et encore est-elle à peine tolérée par Tertullien[1].

Le canon des Écritures chrétiennes, vers l'an 180, n'est donc ni clos, ni arrêté, ni promulgué. Il y a déjà sans doute, au moins dans la « grande Église », entente parfaite sur les plus importants monuments écrits, comme sur les quatre Évangiles, le livre des actes des apôtres, les épîtres de Paul et la première épître de Jean. Les autres livres destinés à entrer plus tard dans le catalogue officiel des écritures chrétiennes, sont admis par les uns et rejetés par les autres, tout aussi bien que plusieurs écrits qui seront rejetés plus tard. Donc, à l'exception d'un nombre de pièces fort petit, si on le compare au grand nombre d'écrits anciens ou nouveaux qui circulent çà et là et dont on se sert communément pour les besoins de la polémique, de l'initiation ou de l'édification des âmes, il n'y a guère de littérature ecclésiastique officielle au moment où Celse prend la plume.

Outre que la polémique, en tout temps, a ses licences, et qu'il a toujours paru de bonne guerre d'alléguer les pièces compromettantes des enfants perdus du parti que l'on combat, Celse, étranger à l'Église et se portant son adversaire, avait le droit, ce semble, de puiser à toutes les sources orales ou écrites dans l'intérêt du dessein qu'il poursuivait. On ne pouvait lui faire une loi de se renfermer dans les seuls documents revêtus d'un carac-

1. Reuss, *Hist. du Canon des Saintes Écritures dans l'Église chrét.*, 2e édit., Strasb., 1863. — Nicolas, *Études crit. sur la Bible, Nouv. Test.* De la formation du Canon du Nouv. Testament, p. 295 et suiv. — Voir aussi dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* l'article Canon du Nouveau Testament de M. Sabatier, 9e fascicule.

tère sacré, puisque la liste n'en était pas encore arrêtée ; ni même de ne tenir compte que des pièces avouées par la majorité des chrétiens. Car, encore qu'il sût les distinguer — et il l'a fait une fois, — y avait-il sur ce sujet même entente parfaite dans cette majorité ? Et cela même admis, n'eût-ce pas été lui imposer une discrétion presque sans exemple dans l'histoire des controverses, où chacun prend ses avantages où il les trouve, généralise à l'excès, et prête souvent à ses adversaires ou des paroles qu'ils n'ont pas dites, ou des conséquences qu'ils n'eussent pas avouées ? Les chrétiens, dans leurs attaques si fréquentes à ce moment même et si âpres contre les païens, s'inquiétaient-ils beaucoup de distinguer entre leurs adversaires, et se faisaient-ils scrupule de prêter à tous les absurdités philosophiques ou les extravagances religieuses de quelques-uns ?

Celse, au commencement de son livre, se pose en face des chrétiens, non en novice qui veut s'instruire de leurs opinions, mais en homme qui les sait à fond et n'a plus rien à apprendre à ce sujet. Origène raille complaisamment cette prétention à tout savoir. « Sa science légère, Celse, dit-il, l'a puisée dans les conversations de quelques chrétiens ignorants et du commun[1]. » Origène lui accorde cependant d'avoir feuilleté, sans une attention suffisante, les Évangiles et les Écritures des apôtres ; et ailleurs, il appelle son adversaire, non sans quelque ironie sans doute, mais peu importe, « l'homme qui sait et connaît beaucoup de choses[2]. »

1. *Cont. Cels.*, I, 12.
2. *Cont. Cels.*, VI, 8. Cf. I, 48.

Il est incontestable que les lectures de Celse sont très-variées, son érudition sinon très-profonde, au moins très-abondante et très-étendue. Il paraît familier avec toute la littérature grecque, à partir même des premiers bégaiements de l'âge héroïque. Il connaît et cite les plus anciens noms : Linus, Musée, Orphée, Zoroastre, Phérécyde. Il possède à fond les vieux poëtes Homère et Hésiode, les anciens historiens comme Hérodote, les poëtes tragiques et comiques, les philosophes et surtout Héraclite et Platon. Le plus récent des philosophes dont il parle est Épictète.

Linus, Orphée, Musée, Zoroastre, considérés depuis de longs siècles comme les premiers instituteurs religieux de la Grèce et d'une partie de l'Orient, les créateurs des initiations, et les maîtres vénérés de la sagesse divine et humaine, étaient devenus fort à la mode au déclin du paganisme. Les plus anciens écrits qu'on attribuait aux trois vieux aèdes grecs remontaient environ à l'époque des Pisistratides, mais depuis ce temps, grâce aux travaux plus récents des Alexandrins, leurs légendes et leurs écrits s'étaient considérablement accrus. On ne pourrait dire si la critique de Celse savait distinguer entre les fragments anciens et nouveaux, mais tous également légendaires, mis sous leurs noms. Origène ne nous a pas conservé les citations que Celse en faisait : on ne pourrait même assurer qu'il en eût cité quelque chose. Mais il paraît probable qu'un esprit avide, comme était Celse, de toutes les traditions religieuses de tous les temps et de tous les peuples, qui entreprenait à ce moment même la critique du christianisme, et qui était naturellement amené par la nécessité de son sujet à de

nombreuses comparaisons entre les traditions helléniques et barbares et cette nouvelle fleur de barbarie, avait pris la peine d'aller chercher au delà des noms, et de s'enquérir des plus vieux législateurs religieux dont la mémoire des hommes eût conservé le souvenir. Hérodote parlait de Zoroastre ; Pindare, Euripide et Platon, d'Orphée et de Musée.

Plusieurs platoniciens contemporains, plus que jamais amis des mythes, essayaient de retremper la philosophie fatiguée et stérile aux sources antiques, et de rapprocher ses enseignements de ceux des plus anciens poëtes qui avaient, disaient-ils, parlé par figures. A ce moment même, Maxime de Tyr, contemporain de Celse, ne craignait pas d'écrire qu'il y avait plus de vraie et solide sagesse dans Homère et Hésiode que dans Épicure. La méthode allégorique, que les Juifs avaient commencé à appliquer dans l'interprétation des livres de l'Ancien Testament, s'appliquait aussi, ou tout au moins s'essayait sur Homère et Hésiode et les écrits prétendus de leurs devanciers. On peut donc croire que Celse avait eu sous les yeux nombre de fragments attribués à Linus, Orphée et Musée et qu'il s'était enquis des livres de Zoroastre et de leur contenu auprès de quelques-uns des fidèles du mazdéisme.

A ces noms demi-historiques, et à ces écrits plus qu'à demi légendaires, il convient d'ajouter le nom de la Sibylle et les écrits sibyllins, objet d'un commun respect de la part des païens, des Juifs et des chrétiens. Le recueil des vers sibyllins, travaillé, grossi depuis plusieurs siècles par des additions, que divers sentiments avaient inspirées, semblait rester ouvert, comme

si c'eût été l'œuvre impersonnelle d'une sagesse qui se développait et parlait plusieurs langues, au gré des événements, des intérêts et des partis religieux. Celse aussi connaissait les fragments sibyllins et il paraît même que, sur ce sujet, sa critique était mieux éveillée, car il accuse nettement les chrétiens d'avoir frauduleusement introduit des nouveautés dans ce recueil[1].

Celse connaît particulièrement Platon. On voit qu'il a été nourri dans la méditation des *Dialogues*. Les citations qu'il en fait sont fréquentes et nombreuses dans les fragments qu'Origène nous a laissés du *Discours véritable*. Si le maître est celui dont le nom, les idées et les inspirations reviennent le plus souvent aux lèvres ou sous la plume, Platon est évidemment le maître de Celse. Or nous relevons dans les textes de Celse quatorze citations de Platon tirées du *Criton*, de l'*Apologie de Socrate*, du *Phédon*, du *Théétète*, du *Phèdre*, du *Timée*, des *Lois* et des *Lettres*[2]; et la plupart de ces citations appartiennent aux fragments qui se trouvent dans le sixième livre d'Origène. Par contre, bien qu'on puisse dire *a priori* que Celse connaissait les écrits d'Épicure, et que quelques passages même de son traité paraissent imprégnés de l'esprit de cette doctrine, il est digne de remarque qu'on ne trouve pas Épicure cité ni nommé une seule fois dans les fragments de Celse. On peut même dire que Celse, dans son ouvrage, fait bien plus souvent mention des opinions stoïciennes que des opinions épicuriennes.

1. *Cont. Cels.*, VII, 53, 56.
2. *Cont. Cels.*, IV, 62; VI, 6, 8, 9, 12, 15, 16, 17, 18, 19; VII, 28, 31, 42, 58.

Celse est en somme très-versé dans la philosophie et la littérature helléniques et, de ce côté, fort bien armé pour la lutte ; mais sa curiosité ne s'est pas bornée seulement à l'étude des monuments proprement littéraires ; il paraît s'être occupé de spéculations d'astronomie, de musique, d'histoire naturelle, de magie et de divination prophétique [1]. Il connaît tous les vieux sanctuaires où de temps immémorial se débitaient les oracles ; mais il est surtout particulièrement friand à ce sujet des nouveautés contemporaines, cherche à s'enquérir des guérisseurs de possédés et des faiseurs de prestiges qui attirent et retiennent la foule, soit en allant les voir opérer lui-même, soit en s'informant auprès d'hommes sûrs et d'esprit peu crédule [2]. On voit aussi qu'il s'est singulièrement préoccupé des traditions et des institutions religieuses des divers pays. Il sait les vieilles légendes grecques et romaines, mais il a porté aussi son attention sur les religions étrangères. Il mentionne les idées religieuses des anciens Perses et les mystères mithriaques qui commençaient à prendre vogue dans l'empire [3]. Il semble avoir visité les temples égyptiens et parler *de visu* des étranges objets qu'on y adorait : il nous donne les noms de plusieurs divinités égyptiennes peu connues [4]. Il mentionne les croyances des peuples du Nord et de ceux de la Haute-Asie, Chaldéens, Assyriens, Indiens et Sères [5], cherchant, ce semble, les ressemblances de fond

1. *Cont. Cels.*, IV, 81 et suiv.; VI, 38-41 ; VII, 3.
2. *Cont. Cels.*, VII, 3, 9.
3. *Cont. Cels.*, VI, 22.
4. *Cont. Cels.*, III, 17 ; V, 34 ; VIII, 58.
5. *Cont. Cels.*, V, 34, 36 ; VII, 62.

à travers les particularités de formes et de rites. Que cette science des religions comparées de Celse eût des lacunes, qu'elle fût fondée souvent sur de vains *on dit*, et de très-superficielles enquêtes, il est, certes, permis de le supposer, et cela était fort probable en effet. En l'absence de documents précis, nous mesurons moins les connaissances réelles et positives de Celse que sa curiosité. Il reste que cette curiosité, en quelque sorte universelle, avait, à ce qu'il paraît, embrassé toutes les formes alors connues des croyances établies et des crédulités parasites.

C'est dans cette dernière classe que Celse plaçait assurément la religion nouvelle. Il paraît avoir visité la Palestine, son berceau. Mieux qu'aucun contemporain, il connaissait les rapports de filiation qui la rattachaient au judaïsme. Sa curiosité de philosophe et d'exégète eût suffi pour le porter à étudier de près ce mouvement d'idées en lui-même et dans ses variétés. Il y avait là, en effet, des phénomènes très-nouveaux : une religion sans sacrifices sanglants, presque vide de rites et de pompe extérieure, et toute en opinions intimes ; une ténacité de foi extraordinaire parmi ses adeptes ; ceux-ci divisés entre eux, mais unis contre les sectateurs de tous les autres cultes : la croissance insensible d'une société en travail professant un détachement des liens civils, qui était déjà un péril pour l'État. Celse, ayant entrepris de la combattre par la plume, était obligé de la considérer de plus près et de puiser son sujet à toutes les sources possibles d'informations.

Il n'était pas malaisé de recueillir des renseignements de vive voix auprès des chrétiens eux-mêmes,

,s, dit-on, en public, mais fertiles en paroles dans ırticulier : il était plus facile encore, apparemment, ,avoir ce qu'ils disaient à ceux dont ils avaient tenté ıement la conversion : enfin, si bien fermées elles fussent aux profanes, les réunions des chré- ns avaient sans doute des fissures par lesquelles ıelque regard indiscret pouvait se couler. Il n'est pas outeux que Celse ait recueilli par ces diverses voies ıombre de faits et de paroles, et on peut croire qu'il ne se vante pas quand il écrit : « Je sais tout ce qui se dit et se fait parmi eux [1]. »

Mais les paroles volent, les bouches sont rapides, indiscrètes, traduisent des sentiments personnels, des impressions fugitives et d'un moment, qui ne peuvent engager une communauté et qu'on ne saurait toujours prendre à juste titre pour l'expression de la pensée de plusieurs. Les chrétiens et les juifs leurs ancêtres spirituels avaient leurs auteurs.

Or quels sont dans les littératures juive et chrétienne les documents que Celse a eus entre les mains et qu'il a mis à profit ? Quoique nous ne possédions pas le *Discours véritable* dans son intégrité, les fragments qui nous en restent sont assez nombreux pour permettre de répondre à cette question. Si l'on y veut répondre sans esprit de parti, on sera forcé de convenir que Celse, avant de composer son ouvrage, prit soin de lire une bonne partie des Écritures juives et des divers écrits chrétiens qui étaient alors en circulation. Origène ne l'accuse pas tant de les ignorer que de les mal entendre, de ne les avoir pas étudiés

1. *Cont. Cels.*, I, 12.

d'assez près, de ne les pas prendre par l'anse qu'il faut, de les avoir consultés avec prévention et dans un esprit d'hostilité préconçue [1]. Ce reproche même de ne pas comprendre les Écritures comme il convient, est fort atténué du reste par ce qu'Origène ajoute : « qu'elles sont pleines d'énigmes et de profondeurs impénétrables au plus grand nombre [2]. »

De fait, si l'on voulait restituer la Bibliothèque de Celse, il y faudrait mettre à côté des poëtes théologiens, des poëtes tragiques et comiques, des historiens et des philosophes de la Grèce, à côté des mythographes de l'Egypte et de l'Orient, les livres dits de Moïse et particulièrement les deux premiers la *Genèse* et l'*Exode*. Celse en cite les récits, ou y fait les plus transparentes allusions. Il y a lu, vraisemblablement dans la version grecque, depuis longtemps déposée à la bibliothèque d'Alexandrie, et à la portée de tous les savants, l'histoire de la création en six jours, celle de la naissance de l'homme et de la femme, l'aventure du serpent, la tragédie du déluge avec l'arche, la colombe et le corbeau envoyés comme messagers, l'histoire de Lot et de ses filles, l'enfantement tardif de Sara, la jalousie d'Esaü, Joseph vendu, Jacob trompé, les périls et les grandeurs de Joseph, l'admission et la multiplication des Juifs cantonnés en Égypte, leur départ ou leur fuite, les lois dures et exclusives que Dieu leur a données pour régler leurs rapports avec les étrangers [3]. Dans ces histoires, qui sont bonnes, à son avis, pour amuser les enfants [4],

1. *Cont. Cels.*, I, 12 ; IV, 49 ; VII, 18.
2. Τοὺς προφήτας ὁμολογουμένων ἀινιγμάτων πεπληρομένους καὶ λόγων τοῖς πολλοῖς ἀσαφῶν. — *Cont. Cels.* I, 12.
3. *Cont. Cels.*, IV, 36-48 ; VI, 60 et suiv.; IV, 52.
4. *Cont. Cels.*, IV, 39.

Celse n'ignore pas qu'on a essayé d'introduire l'allégorie pour leur donner un sens plus relevé qu'elles ne comportent[1].

Nous croyons qu'il faut ajouter aux livres de Moïse plusieurs des livres des prophètes. Il est difficile de douter que Celse ait eu entre les mains quelques-uns de ces écrits. Il savait trop bien, en effet, quelle place avait dans l'enseignement et dans la polémique des chrétiens l'argument tiré des prophéties, pour négliger de s'enquérir des passages des prophètes, qui étaient le champ de bataille des deux religions séparées depuis peu. Il a cité un écrit intitulé *Dispute de Jason et de Papisque*, qui roulait justement sur la question de savoir si les textes des Écritures juives, où il était, de l'avis commun des deux partis, parlé du Messie, pouvaient en effet s'appliquer à Jésus[2].

Et d'autre part, reprenant par la bouche d'un Juif imaginaire, derrière lequel il se cache, cette controverse, qui durait encore au temps d'Origène, Celse ne pouvait en négliger la matière la plus importante, à savoir les témoignages scripturaires allégués et diversement interprétés dans les deux camps juif et chrétien.

Au reste, c'est peu de supposer. Origène, sur ce point, ne laisse guère place au doute: « Le juif de Celse, dit-il, s'élève contre l'usage que les chrétiens font des prophètes qui ont annoncé ce qui a rapport à Jésus[3]. » Ailleurs, Origène écrit: « Après cela, Celse attaque la prédiction de la venue de notre Sauveur sur

1. *Cont. Cels.*, IV, 48, 50, 51.
2. *Cont. Cels.*, IV, 52.
3. Μετὰ ταῦτα καὶ τὸ προφήταις χρῆσθαι χριστιανοὺς προκηρύξασι τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ὀνειδίζει ὁ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαῖος. — *Cont. Cels.*, II, 28.

la terre[1]. » Ailleurs, Celse lui-même, cité par Origène, dit : « Moïse et les prophètes, auteurs de leurs écritures, ignorant la nature du monde et celle des hommes, ont imaginé là-dessus de prodigieuses niaiseries[2]. » Ailleurs, Origène, après avoir cité des passages d'Isaïe (XLV, 7) et de Michée (I, 12, 13), ajoute : « Il y a de l'apparence que *c'est de là aussi* que Celse a pris occasion de formuler ce doute : Comment Dieu a-t-il fait de mauvaises choses?[3]. » Ailleurs encore, Origène citant le passage d'Isaïe où il est dit qu'une vierge devait mettre au monde un enfant nommé Emmanuel, ajoute : « Celse n'a rien dit de cette prédiction, soit qu'il ne la sût pas, lui qui se vante de tout savoir, soit que, l'ayant réellement lue, il ait affecté de la passer sous silence, pour ne pas sembler confirmer malgré lui une opinion qu'il a entrepris de combattre... Ce qui me fait au reste clairement connaître que c'est de propos délibéré et par malignité que Celse a tu cette prophétie, c'est qu'il rapporte plusieurs endroits de saint Matthieu où elle se trouve[4]. » Notons ici en effet, que l'Évangile de saint Matthieu est celui que Celse a suivi de plus près ; or, c'est, si l'on peut dire, l'Évangile messianique par excellence, c'est celui où l'accomplissement des annonces et des promesses prophétiques est le plus souvent et le plus complaisamment rappelé[5]. Enfin, cette objection précise de Celse que le Messie décrit par

1. *Cont. Cels.*, I, 40.
2. *Cont. Cels.*, VI, 50; VII, 1.
3. *Cont. Cels.*, VI, 55.
4. *Cont. Cels.*, I, 34.
5. Ce sont ces prophéties, mentionnées dans l'Évangile de saint Matthieu, qui font évidemment dire à Celse : « Beaucoup soutiendront que c'est à eux que se doivent rapporter toutes les prophéties que Jésus s'applique. » *Cont. Cels.*, 1, 57.

les prophètes devait être « un grand prince, un conquérant redoutable, maître de toute la terre et roi de tous les peuples, tandis que Jésus fut, dit-on, petit, laid et d'apparence méprisable[1], » et ne portait en lui aucun des traits du Messie annoncé, n'est-ce pas une preuve de fait que Celse avait lu plusieurs des écrits prophétiques, sinon d'une manière continue et dans toute leur teneur, au moins dans le cercle des données nécessaires à sa polémique, c'est-à-dire dans les divers textes sur lesquels Jason et Papisque avaient un peu auparavant institué la controverse qu'il essayait de renouveler? Il y a de plus tel passage de Celse, outre ceux que nous avons cités, qui implique précisément la connaissance des textes prophétiques, comme quand il écrit : « Si les prophètes du Dieu des Juifs ont prédit que celui qui viendrait au monde serait le fils de ce même Dieu, » comment comprendre l'opposition des lois et des prescriptions dictées à Moïse par ce Dieu, avec celles de Jésus son propre Fils[2]?

On peut donc, plus que vraisemblablement, ranger au nombre des livres que Celse connaissait, avec la *Genèse* et l'*Exode*, l'écrit d'Isaïe, celui de Michée, et sans doute aussi, ceux de Jérémie, d'Osée et de Malachie, et plusieurs morceaux des psaumes[3].

On peut y joindre encore les petits livres apocryphes de Jonas et de Daniel. Celse, en effet, sait l'histoire du merveilleux poisson du premier et l'épisode de la fosse aux lions du second[4]. Il faut encore ajouter le livre

1. *Cont. Cels.*, II, 29 ; VI, 75.
2. *Cont. Cels.*, VII, 18. Cf. I, 49, 50.
3. *Cont. Cels.*, V, 15 ; VI, 36, 55.
4. *Cont. Cels.*, VII, 53.

apocryphe d'Hénoch. Origène, en effet, déclare que Celse a été puiser dans ce livre, sans savoir qu'il n'avait aucune autorité parmi les Églises[1]; et le recueil des vers sibyllins dont nous avons déjà parlé, livre que plusieurs docteurs citaient avec autant de confiance et de respect que la loi et les prophètes[2]. Les Juifs d'abord, puis les chrétiens, y avaient mis la main. Celse n'ignore pas qu'il a été interpelé[3].

Celse connaissait donc une bonne partie des Écritures juives, lesquelles aussi étaient Écritures chrétiennes, et les seuls livres alors sur le caractère divin desquels on s'entendît en général dans la majorité des églises.

Pour ce qui est des livres proprement chrétiens, dont le canon officiel n'était pas encore dressé au moment où il écrivait, la bibliothèque de Celse en possédait de très-nombreux et très-variés fragments. Le Juif qu'il a mis en scène et fait parler au commencement de son livre déclare très-formellement qu'il n'a rien allégué contre les chrétiens qui ne fût tiré de leurs propres auteurs[4].

Parmi les fidèles, dit Celse, il en est qui, comme des gens à qui le vin fait faire des violences contre eux-mêmes, ont changé la première rédaction de l'Évangile de trois et quatre façons et plus encore, et l'ont trans-

1. Origène cite plusieurs fois le livre de Daniel, sans douter de son autorité. Il déclare au contraire que le livre d'Henoch n'est pas reçu dans les Églises. — *Cont. Cels.*, V, 54, 55.

2. Saint Just. Apol., I, 20. Voir l'article inséré au tome VII de la *Nouvelle Revue de théologie chrétienne*, p. 199 et suiv.

3. *Cont. Cels.*, VII, 53, 56.

4. Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρήζομεν, αὐτοὶ γὰρ ἑαυτοῖς περιπίπτετε. — *Cont. Cels.* II, 74.

formée de manière à répondre plus aisément aux réfutations qu'on en fait[1].

Celse prend ici le mot évangile dans le sens très-fréquemment employé alors et de tout temps d'histoire de la vie et de l'enseignement de Jésus. Il semble, dans ce passage, reconnaître un texte plus ancien que les autres, une rédaction primitive Πρώτη γραφή, sur laquelle plusieurs auraient successivement et très-librement travaillé. Il ne marque ni l'auteur de cette ancienne et première rédaction, ni les auteurs qui l'ont ensuite modifiée, et ne s'explique pas sur la nature et l'étendue de ces remaniements, si ce n'est qu'il les attribue aux besoins de la polémique. Nulle part dans les nombreux fragments qu'Origène nous a laissés du *Discours véritable*, ne se trouve le nom d'aucun des quatre rédacteurs de nos Évangiles canoniques. On ne saurait dire par conséquent si c'est d'eux que Celse entend parler dans le passage ci-dessus. Il ne distingue pas, en tout cas, entre les Évangiles canoniques qui, vers le moment où il écrivait, commençaient à prendre un rang à part et à revêtir une autorité prépondérante, et les Évangiles apocryphes, puisqu'il dit que la première rédaction — Πρώτη γραφή — a été travaillée et remaniée trois fois, quatre fois et plus encore τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ.

Ce texte de Celse s'accorde bien du reste avec un mot du prologue de l'Évangile de Luc : « Comme plusieurs ont entrepris de composer un récit des choses qui se sont

1. Τινὰς τῶν πιστευόντων φησὶν ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῆ καὶ τετραχῆ καὶ πολλαχῆ καὶ μεταπλάττειν ἵν' ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι. — *Cont. Cels.* II,27.

accomplies parmi nous, d'après ce que nous en ont transmis ceux qui en avaient été primitivement les témoins oculaires, et qui sont devenus ministres de la parole, il m'a semblé bon à moi aussi, etc.[1] ».

L'auteur du troisième Évangile paraît clairement distinguer ici soit une rédaction primitive, soit une tradition orale qui avait été comme la matière de rédactions multiples. Or, de ces rédactions multiples (Πολλοί) et postérieures, auxquelles Luc fait allusion et qu'il mentionne sans ombre de blâme ni de critique[2], celle qui porte le nom de saint Jean ayant paru un peu plus tard, comme tous en conviennent, et celle qui porte le nom de saint Matthieu ayant eu pour auteur un apôtre, un disciple immédiat et un témoin oculaire, doivent être exclues. Marc seul serait donc un de ceux donc Luc fait mention, sans qu'il soit possible de nommer les autres.

Quant à Celse, il ignore, entre 176 et 180, que quatre rédactions évangéliques seulement font foi dans l'Église. Ce n'est que vers ce moment, ou un peu plus tard, que hors ces quatre, toutes les autres, celles que Luc entend et celles auxquelles Celse fait allusion par le terme de Πολλαχῆ, furent en quelque sorte éliminées ou récusées par l'Église catholique. Mais Celse en connaît évidemment un plus grand nombre qu'il regarde

1. Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε κἀμοι κτλ — *Evang. S. Luc.* I, 1, 2.

2. Quelques-uns, trop ingénieux, ont cru voir une intention semblable dans l'expression : ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι, — ont entrepris de mettre en ordre, de rédiger par écrit. — Cette expression, d'après Casaubon, revient évidemment à ἀνετάξαντο — ont mis en ordre, ont rédigé.

comme de libres compositions faites sur un ancien texte au moins supposé, et rédigées dans un but polémique ou apologétique.

Or, parmi ce grand nombre, il y a lieu, ce semble, de compter les quatre dont la canonicité s'établissait vers ce même temps, bien que Celse ne désigne pas nommément ceux sous les noms desquels elles circulaient.

Celse considère ces diverses rédactions comme de purs documents historiques, et c'est vraisemblablement les variantes qu'il y trouve, et les morceaux ajoutés après coup qui lui ont fait dire que c'était en vue de répondre aux difficultés qu'on avait modifié le premier fond du récit. Il est digne de remarque que, dans l'Église même, des écrivains contemporains de Celse et d'Origène : Irénée, Tertullien, Denys de Corinthe, et d'autres après eux, Eusèbe, Rufin, Epiphane, reconnaissaient aussi qu'on avait osé porter la main, sans scrupule, sur les Évangiles[1]. Origène lui-même écrit : Lévi n'était pas du nombre des apôtres, à moins que l'on ne veuille suivre quelques exemplaires de l'Évangile selon saint Marc[2].

Celse n'a pas pris soin de relever ces variantes; cependant, après les avoir alléguées d'une manière générale, il en a signalé un exemple que nous pouvons encore vérifier. « Au tombeau de Jésus, dit-il, les uns rapportent qu'il vint un ange, les autres qu'il en vint deux[3]. » Or, le premier fait est raconté par saint Mat-

1. Nicolas, *Etud. crit. sur la Bible, Nouv. Testament*, p. 41 et suiv.

Reuss, *Hist. du Canon des SS. Ecrit.*, ch. IV.

2. Comm. in Matth., XIX, 19.

3. Καὶ μὴν καὶ πρὸς τὸν αὐτοῦ τοῦδε τάφον ἐλθεῖν ἄγγελον, οἱ μὲν ἕνα

thieu et saint Marc; le second par saint Luc et saint Jean[1].

Ailleurs, à propos de la descente du Saint-Esprit en forme de colombe, lors du baptême de Jésus par le précurseur dans le Jourdain et de la voix céleste qui se fit entendre à ce moment, Celse écrit: « Et qui, hors vous seul, et si l'on vous en veut croire, un misérable supplicié comme vous, a entendu cette voix céleste par laquelle Dieu a déclaré qu'il vous recevait pour son Fils[2]?. » Or, c'est dans l'Évangile de saint Jean seulement, I, 32 qu'il est dit explicitement que le précurseur vit l'esprit, sous forme de colombe, descendre sur Jésus. Dans les Évangiles synoptiques, cette apparition paraît avoir lieu pour Jésus seul.

Bien plus, Celse, en parlant de la voix divine qui s'adresse à Jésus, et le reconnaît pour fils de Dieu, semble viser le texte évangélique donné par saint Justin : « Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourd'hui[3], » leçon un peu différente de celle de nos Évangiles. Cette différence avait frappé Origène, car il reproche ici à Celse d'avoir allégué sans y être autorisé par l'Écriture, — il entend par là les quatre Évangiles, dont l'autorité de son temps était pleinement établie — que ce fut Jésus qui raconta lui-même le miracle arrivé en sa faveur sur les bords du Jourdain[4].

οἱ δὲ δύο τοὺς ἀποκρινομένους ταῖς γυναιξὶν ὅτι ἀνέστη. — *Cont. Cels.* V, 52.

1. S. Matth., XXVIII, 2. — S. Marc, XVI, 5. — S. Luc, XXIII, 4; 23. — S. Jean, XX, 12.

2. *Cont. Cels.*, I, 41.

3. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 88, 108. — Ces paroles sont textuellement celles du psaume II, 7.

4. *Cont. Cels.*, I, 48.

Les faits nombreux de l'histoire évangélique mentionnés par Celse sont en général communs aux Évangiles synoptiques ; pourtant il en est plusieurs qui appartiennent exclusivement au récit de saint Matthieu. Ainsi, l'ange envoyé à Joseph lors de la grossesse de Marie ; l'apparition de l'étoile à la naissance de Jésus ; la visite des Mages — Celse dit des Chaldéens — qui viennent adorer l'Enfant ; le trouble d'Hérode ; la mission d'un nouvel ange envoyé à la sainte Famille ; la fuite en Égypte ; le massacre des enfants ordonné par Hérode, et, dans l'histoire de la passion, le vin mêlé de fiel présenté à Jésus, sont quelques-uns des traits cités par Celse que le premier Évangile ait seul rapportés. De même l'éxécrable comédie qui précède la mise en croix ; le manteau de pourpre, dont les soldats couvrent les épaules de Jésus ; le roseau qu'on lui place dans la main en guise de sceptre, et les épines entrelacées sur sa tête en guise de couronne, sont autant de faits connus de Celse, et qui semblent lui venir de la relation de saint Matthieu. Saint Luc, en effet, n'a pas donné ces détails, et saint Jean n'a rien dit sur l'épisode du roseau.

On peut donc croire que c'est le récit de saint Matthieu que Celse a suivi particulièrement. Cependant on ne peut dire qu'il ignorât les Évangiles de saint Luc et de saint Jean. Nous avons déjà fourni une preuve directe de la connaissance précise qu'il en avait, à propos de l'ange ou des anges que les saintes Femmes trouvèrent au tombeau de Jésus. Et quand Celse, comme nous l'avons déjà noté, rappelle la variété des récits évangéliques, les altérations qu'une première rédaction écrite Πρώτη γραφή a subies, quand il dit que

l'Évangile a été remanié trois fois, quatre fois, et plus encore, cela veut dire apparemment qu'il connaît l'existence de trois, de quatre rédactions évangéliques et même d'un plus grand nombre. Enfin, il y a tel détail qu'il allègue, et qui manque aux récits de saint Matthieu et de saint Marc, et se rencontre au contraire dans celui de saint Luc ou dans celui de saint Jean. Ainsi ses railleries sur le sang du fils de Dieu ne peuvent être une allusion qu'à la sueur de sang du jardin des oliviers, fait rapporté par le seul saint Luc, ou plutôt encore au coup de lance du soldat qui perça le flanc de Jésus sur la Croix, et d'où s'écoula du sang et de l'eau. C'est à ce dernier trait qu'Origène rapporte ce passage de Celse, et ce trait est relaté dans le seul Évangile de saint Jean[1]. De même, c'est dans saint Jean seul que Celse a appris que Jésus fut prié dans le temple de confondre par un miracle l'incrédulité des Juifs ; tout au moins, saint Jean seul fait mention de ce fait connu de Celse avec la circonstance du lieu[2]. De même, c'est du récit de saint Luc et plus précisément encore de celui de saint Jean que Celse a tiré ce fait, que Jésus après sa résurrection montra sur son corps les marques de son supplice, et dans ses mains les traces des clous[3]. De même encore c'est de l'Evangile de saint Jean que Celse a tiré ce trait ironique : « L'ardeur de sa soif était telle qu'elle lui faisait tout recevoir la bouche béante[4] ». Seul en effet, saint Jean fait dire à

1. *Cont. Cels.*, I, 66 ; II, 36. Év. S. Jean, XIX, 34.
2. S. Jean, X, 23, 24 ; VI, 30. Cf. Évang. selon S. Matthieu, XII, 38 ; XVI, 1.
3. *Cont. Cels.*, II, 55. Cf. S. Duc, XXIV, 39 ; S. Jean, XX, 27.
4. *Cont. Cels.*, II, 37. Cf. S. Jean, XIX, 28-30.

Jésus sur la croix : « J'ai soif, » et nous le montre recevant le vinaigre dont on lui offre une éponge imbibée au bout d'un bâton[1].

Une preuve que Celse connaît distinctement l'Évangile de saint Jean réside encore dans l'expression de Λόγος, qu'il lui emprunte avec le sens proprement Johannique d'être divin. « Ils appellent, dit-il, le fils de Dieu le Logos en soi[2]; » et par le caractère entier de sa discussion, laquelle il est vrai dépasse un peu l'horizon de tel ou tel texte, mais se rapporte à une phase précise du développement de l'idée chrétienne, celle où Jésus est sorti de l'ombre de personnage messianique pour être considéré comme Dieu.

Une lecture un peu attentive des fragments du livre de Celse permet donc d'assurer qu'il possédait nos quatre Évangiles, et avait particulièrement étudié la rédaction de saint Matthieu. Mais Celse avait-il à sa disposition d'autres documents évangéliques? A cette question, les textes cités par Origène permettent de répondre affirmativement.

Dans nos Évangiles canoniques, il y a deux généalogies de Jésus-Christ, l'une donnée par saint Matthieu qui part d'Abraham et descend jusqu'à Joseph, fils de Jacob et époux de Marie I, 1-17 ; l'autre donnée par saint Luc, qui part du même Joseph appelé fils d'Héli et non de Jacob, et qui remonte jusqu'à Adam fils de Dieu, IV, 23-38. Nous n'avons pas à discuter ici ces deux

1. Cf. S. Jean, XIX, 28-30. S. Luc, XXIII, 36. S. Marc, XV, 23-46. S. Mathieu, XXVII, 34-48.

2. Σοφιζόμενοι ἐν τῷ λέγειν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ εἶναι αὐτόλογον. — *Cont. Cels.* II, 31. L'expression même αὐτόλογος n'appartient pas à saint Jean, mais assurément l'idée qu'elle traduit.

généalogies, dont les différences dans le nombre des générations et dans les noms propres étaient déjà un sujet de disputes au temps d'Origène[1]. Nous remarquons que Celse connaît une généalogie de Jésus, mais ce n'est pas celle de Matthieu; car celle qu'il mentionne remonte selon son expression jusqu'au premier homme; et il ne paraît pas non plus que ce soit celle de saint Luc; car celle-ci, bien que remontant jusqu'au premier homme, est la généalogie de Joseph, tandis que celle de Celse devait être la généalogie de Marie, mère de Jésus. Celse écrit en effet : « Si la femme du charpentier avait été d'un sang si illustre, c'est-à-dire si elle eût été la descendante des anciens rois des Juifs, elle ne l'aurait pas ignoré[2]. » Ainsi la généalogie de Jésus que Celse connaît et allègue est celle de Marie. S'il connut les deux autres, celle de Matthieu et celle de Luc, comme il est difficile d'en douter, on peut s'étonner qu'il ne s'y soit pas tenu, car il y trouvait un argument favorable à sa thèse, Joseph n'étant pas, selon les prétentions chrétiennes, le père effectif de Jésus, et cette filiation ne prouvant rien pour lui. C'est qu'une généalogie de Marie se trouvait dans des documents évangéliques alors fort autorisés. C'est cette dernière que saint Justin reconnaissait et alléguait quarante ou cinquante ans avant la composition du *Discours véritable*[3]. L'autre donnait meilleur jeu à Celse, mais celle de Justin était peut-être la seule acceptée dans le milieu où Celse écrivait.

C'est vraisemblablement de documents semblables

1. *Cont. Cels.*, II, 12.
2. *Cont. Cels*, II, 32.
3. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 48, 100.

que Celse a tiré plusieurs paroles prêtées au Christ ou plusieurs faits qui ne se trouvent pas relatés dans nos Évangiles canoniques.

« Si vous dites que *tout homme qui naît selon l'ordre de la Providence est fils de Dieu*, quel avantage avez-vous sur les autres? » Ainsi parle le Juif de Celse en s'adressant à Jésus[1]. Or ces paroles qu'il lui prête et que nous avons soulignées n'appartiennent à aucun de nos quatre Évangiles. Elles viennent donc d'un recueil analogue, si l'on ne veut soutenir que Celse les ait gratuitement inventées. De même, Jésus, dit le Juif de Celse, nous parle d'un certain Satan, par lequel ses actions seront imitées[2], et Origène à propos de ce passage écrit que Celse montre « qu'il a quelque connaissance de l'Écriture[3]. » On ne voit pas pourtant que ce mot soit rapporté dans nos Évangiles. Il y est beaucoup moins, si l'on peut dire, que cet autre : « Qu'il en viendrait d'autres qui feraient les mêmes miracles que lui et qui ne seraient pourtant que des méchants et des imposteurs[4], » à propos duquel Origène dit que Celse a falsifié les paroles de Jésus qui n'a jamais dit cela ; car on trouve, sinon ces paroles, au moins quelque chose de fort analogue dans les Évangiles synoptiques.

Pour certains faits de l'histoire évangélique, Celse a évidemment puisé à diverses sources, les unes chrétiennes, les autres judaïques ou païennes.

1. *Cont. Cels.*, I, 57.
2. *Cont. Cels.*, II, 51.
3. Ὑπείδετο δὲ ὁ Κέλσος τὸ ἀπὸ τῆς γραφῆς ποιήσας κτλ. — *Cont. Cels.* II, 51.
4. *Cont. Cels.*, II, 49, 50. — Cf. S. Matth., XXIV, 5, 11, 24, S. Marc, XIII, 6, 22 ; S. Luc, XXI, 8.

Parmi les sources chrétiennes, nous avons nommé déjà les quatre Évangiles. Mais les quatre Évangiles avaient alors de nombreuses variantes, dont plusieurs ont passé dans les manuscrits que nous possédons; et d'un autre côté, il y avait un grand nombre de récits analogues, plus ou moins anecdotiques, roulant sur telle ou telle partie de la carrière du Sauveur, et qui étaient ou admis ou tout au moins tolérés parmi les Églises. Il est permis de croire que c'est de pièces de cette dernière espèce, ayant cours dans les communautés chrétiennes, et différentes de nos quatre Évangiles, que Celse a tiré le fait qu'il relate de la fuite de Jésus, courant çà et là, et essayant de se cacher pour se soustraire à l'arrestation, et cet autre fait de la trahison et de l'abandon de tous ses disciples au moment où il fut pris et lié. Déjà certains passages de saint Matthieu et de saint Marc pourraient être invoqués comme des indications ou des témoignages[1]. Cependant Origène les nie formellement, déclare que c'est la haine et la passion qui ont inspiré ces fictions, oppose à ce récit prétendu de la fuite de Jésus, le passage où saint Jean rapporte qu'il se présenta et se nomma de lui-même à ceux qui le cherchaient, et ne voulut pas qu'on essayât de le défendre ; et, pour le second fait, le reniement et l'abandon de tous ses disciples, accuse Celse d'avoir étendu à tous les disciples ce que les Évangiles ne racontent que d'un seul d'entre eux[2].

Que s'il faut accorder, en effet, que le fait de la fuite de Jésus, fût-il vrai, — ce qui n'est pas démontré, et

1. S. Matth., XXVI, 56. — S. Marc, XIV, 50-52.
2. *Cont. Cels.*, II, 9 10.

n'est pas ici en question, — n'était guère de nature à être mentionné par des disciples, qui en écrivant les paroles et les actions du Seigneur étaient plus préoccupés de relever et de glorifier sa mémoire que de faire œuvre d'historiens; il faudra supposer, ou que Celse, dans un esprit d'hostilité polémique, a traduit et transformé de la sorte les passages où saint Matthieu et saint Luc écrivent : « Les renards ont leurs tanières, et les oiseaux du ciel leurs nids et leurs retraites, mais le fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête[1]; » de même qu'il a changé ailleurs en lamentations la scène de muette angoisse du jardin des oliviers[2], ou bien qu'il aura employé ici des documents d'origine juive.

Quant à la trahison et à l'abandon de tous les disciples, non-seulement Celse pouvait la tirer, en forçant la note, de certains textes de saint Matthieu et de saint Marc, mais il pouvait l'emprunter à une tradition orale ou écrite que saint Justin aussi avait recueillie : « Aucun, dit saint Justin, pas même un seul homme, ne voulut le secourir lors de son arrestation, mais tous l'ayant désavoué, s'en allèrent[3]. » De même quand Celse écrit que « Jésus s'entoura de dix ou onze scélérats, de publicains et de mariniers les plus perdus de tous les hommes[4], il a pu en ce passage interpréter librement les témoignages évangéliques, et les fortifier, comme il pensait, par d'autres témoignages empruntés à d'autres écrivains chrétiens autorisés. Origène, en

1. S. Matth., VIII, 20. — S. Luc, IX, 58. — Cf. S. Jean, XI, 54.
2. *Cont. Cels.*, II, 24.
3. Οὐδεὶς οὐδὲ μέχρις ἀνθρώπου βοηθεῖν αὐτῷ ὑπῆρχεν· ἀπέστησαν ἀρνησάμενοι. — Justin *Dial. cum. Tryph.*, 53, 106. — *Apol.*, I, 50.
4. *Cont. Cels.*, I, 62.

effet, remarque à ce propos que Celse a pu tirer cela de l'Épître de Barnabé, où on lit que « Jésus choisit pour ses apôtres des hommes injustes au delà de toute injustice. » Et non-seulement Origène, qui écrit sa réfutation plus de soixante-dix ans après la publication du livre de Celse, ne note pas, comme il l'a fait pour le livre d'Hénoch, que la lettre de Barnabé n'était pas reçue parmi les Églises, mais il appelle cet écrit « *Epître catholique*[1]. »

De même, c'est à une double source judaïque et chrétienne, soit à la tradition orale soit à des documents écrits, que Celse a puisé, à ce qu'il semble, la matière de ce grief sur lequel il revient à plusieurs reprises, que c'est aux sciences occultes et à la connaissance des pratiques thaumaturgiques égyptiennes que Jésus a dû d'avoir surpris et séduit l'opinion.

Il n'est pas douteux qu'à l'avénement de l'ère chrétienne, au premier et au second siècle, la croyance aux opérations magiques et à leur efficacité était générale ; et il n'est pas douteux non plus qu'aux yeux des fidèles illettrés qui formaient la grande majorité des chrétiens, le sauveur apparut surtout comme celui à qui la nature entière obéissait ; et plusieurs, parmi les anciens et les évêques, comme des hommes auxquels il avait pour ainsi dire communiqué ou délégué une part de son pouvoir merveilleux. « Jésus, dit saint Justin, avait essayé à force de prodiges de réveiller l'attention des hommes qui vivaient alors, mais ceux-ci attribuèrent à la magie les miracles qu'ils lui voyaient opérer[2]. » Combien parmi les païens furent attirés à la fo

1. *Cont. Cels.*, I, 63.
2. *Dial. cum Tryph.*, 69.

par ces miracles dont le récit volait de bouche en bouche? Combien faisaient d'un miracle opéré en leur faveur la condition de leur conversion? La littérature hagiographique, les vies des saints et les martyrologes sont pleins de ces espèces de marchés, où le don de soi suit le prodige demandé qui ne manque jamais? Au temps de saint Augustin, ce préjugé durait encore, et l'évêque d'Hippone le déplorait : « Plusieurs, disait-il, sont assez insensés pour soutenir que dans les prétendus livres écrits par le Christ se trouvent contenues les sciences occultes à l'aide desquelles il a accompli les miracles dont la renommée était répandue partout. Eux-mêmes trahissent ainsi ce qu'ils aiment et ce qu'ils désirent, puisqu'ils pensent que la haute sagesse du Christ a consisté à reconnaître ces je ne sais quelles sciences illicites, que non-seulement la discipline chrétienne, mais que la loi civile elle-même condamne expressément. Que ceux-là qui, dans leur délire, prétendent que le Christ a pu emprunter aux arts magiques un si grand pouvoir, veuillent bien nous apprendre si c'est aussi par les arts magiques qu'il a pu, avant de naître, remplir du Saint-Esprit tant de prophètes qui ont annoncé à son sujet toutes ces choses que nous avons vues, accomplies dans les Évangiles, ou qui s'accomplissent aujourd'hui dans le monde [1]. »

Nous n'avons trouvé trace nulle part de cette tradition recueillie par saint Augustin de livres sur la magie écrits par le Christ, et Celse ne paraît pas la connaître. Mais ne peut-on pas dire, en s'appuyant sur cette tradition même, que Celse ne faisait guère que

1. S. August., *De consensu Evangeliorum*, LI, 14.

transcrire, en quelque sorte, l'opinion des païens, des Juifs, et de plusieurs chrétiens de son temps, lorsqu'il alléguait que les prodiges accomplis par le Christ étaient le fait d'opérations magiques ; et ne se fondait-il pas, d'autre part, sur quelque document écrit quand il ajoutait que c'était pendant un séjour prolongé en Égypte, qu'il s'était initié aux arts occultes? La vie du Christ dans nos Écritures canoniques ne comprend au plus que ses deux ou trois dernières années. Son enfance est en général la matière des Évangiles apocryphes, dont la rédaction fut postérieure, mais entre l'enfance et l'âge mur, dans cette obscure période qui s'étend jusqu'au moment où les évangélistes l'introduisent dans la pleine lumière de l'histoire, il y avait un grand vide. L'imagination des amis [1] et des ennemis put s'exercer à le remplir. Nous supposons que parmi ces derniers, on raconta que Jésus en Égypte avait vécu en aventurier, gagnant sa vie comme il le pouvait [2], et s'apprêtant à son rôle futur, à l'école des thaumaturges et des magiciens du pays. On lit en effet dans le Talmud : « Josua ben Perachja et Jésus se rendirent ensemble à Alexandrie d'Égypte. A partir de ce moment, Jésus exerça la magie, et induisit les Israélites dans les voies les plus fâcheuses [3]. »

1. Il est remarquable déjà que l'Évangile apocryphe dit *Evangile de l'Enfance*, remplit le voyage d'Égypte d'une foule de miracles que la mère de Jésus opère à l'aide des couches de l'enfant ou de l'eau qui a servi à le laver. — Ch. 10 et suiv.

2. Celse ne pouvait-il pas combiner, du reste, le passage évangélique où Jésus dit qu'il n'a pas où reposer sa tête (Matth., VIII, 21) et le passage où saint Paul marque, allégoriquement il est vrai, que le Christ fut pauvre et mendia : ἐπτώχευσε ? — II, Corinth., VIII, 9.

Cf. S. Justin, *Dial. c. Tryph.*, 88, 103.

3. Strauss fait remarquer que c'est un anachronisme considérable, vu que ce Josua ben Perachja a vécu un siècle auparavant ; mais il

C'est également de traditions juives hostiles que Celse a tiré certainement ce qu'il fait dire à son Juif « que la mère de Jésus fut chassée par le charpentier son mari, ayant été convaincue d'avoir commis adultère avec un soldat nommé Pantère [1]. » C'est un blasphème juif que le Talmud a recueilli, et que Celse a ramassé, sinon dans le livre même, au moins dans la bouche de quelque juif fanatique. « Ceux qui ont fabriqué ces fables, μυθοποιήσαντες, dit Origène, ont été bien aveuglés [2]. » Nous remarquons qu'Origène ne prête pas cette invention à la malignité de Celse. Ce dernier se prévaut de n'avoir rien tiré dans sa critique que de ceux qu'il combat. Il écrit qu'il ne dit pas tout ce qu'il sait contre les chrétiens et le fondateur de leur secte et ne veut invoquer que leurs écrits [3]. » Mais de ces deux traits, le premier n'est sans doute qu'une sorte de prétérition oratoire, et le second doit être pris dans le sens large d'écrits juifs et chrétiens, les adversaires de Celse ne formant qu'une seule famille qui s'était divisée. Le dialogue de Papisque et de Jason, que Celse a eu sous les yeux, devait sortir d'une main chrétienne. Origène en parle avec sympathie et Celse avec un profond dédain. « Mon dessein, dit-il, n'est pas de relever les absurdités de ce livre. Tout le monde les peut reconnaître aisément. Il suffit d'avoir le cou-

cite d'un texte talmudique une tradition analogue : « Traditio est R. Eliezerem dixisse ad viros doctos : Annon f. Satdœ (id est Jesus) magiam ex Ægypto adduxit per incisionem in carne sua factam? » — *Vie de Jésus*. Nouv. édit. franc. de 1856, t. I, p. 345, en note.

1. *Cont. Cels.*, I, 28.

2. *Cont. Cels.*, *ibid.*

3. Ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ἐκ τῶν ὑμετέρων συγγραμμάτων ἐφ' οἷς οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρῄζομεν. — *Cont. Cels.* II, 74. — Cf. *Cont. Cels.* II, 13.

rage et la patience de lire l'ouvrage [1]. » Ces derniers mots impliquent évidemment que Celse l'avait lu.

Origène s'étonne quelque part que Celse ait oublié ou négligé de parler de saint Paul « qui, après Jésus, est celui qui a fondé les Églises chrétiennes [2]. » Est-ce à dire que Celse ne connût pas ses lettres ou n'en eût pas entendu parler?

Celse, il est vrai, n'a pas prononcé le nom de saint Paul, de même qu'il n'a nommé aucun des rédacteurs des Évangiles, pas même saint Matthieu, dont il connaissait très-certainement la relation, mais il y a de sûrs indices qui prouvent qu'il avait feuilleté quelques-unes des épîtres de saint Paul ou tout au moins qu'il avait recueilli quelques passages qu'on en citait. Origène lui-même le reconnaît lorsqu'il accuse un peu légèrement Celse d'avoir falsifié une pensée de Paul [3] et lorsqu'après un autre passage de Celse, il écrit : « c'est tout ce que Celse a retenu de saint Paul [4]. » Ce passage dans lequel Celse, rappelant les sectes diverses qui partagent les chrétiens, rapporte que chaque docteur s'écrie : « le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde, » est une évidente réminiscence d'un texte de saint Paul [5]. Il en est d'autres encore, et Origène semble les avouer, soit qu'il accuse Celse de n'avoir pas su pénétrer les paroles de l'Écriture, soit qu'il accorde qu'il en ait eu quelque vague souvenir [6].

1. *Cont. Cels.*, IV, 52.
2. *Cont. Cels.*, I, 63.
3. *Cont. Cels.*, I, 9, 13. Cf. S. Paul, I, *Corinth.* I, 18; VI, 12.
4. *Cont. Cels.*, V, 64.
5. *Ep. aux Gal.*, VI, 14.
6. *Cont. Cels.*, V, 14, 17, 63; III, 44, 72. Cf. I, *Corinth.*, I, 18, 26, 27., XV, 51, 52; — *Rom.* I, 19-27; — I, *Thess.*, IV, 15-17; — I, *Timoth.*, IV, 1.

En tout cas la connaissance que Celse a des écrits de Paul paraît une connaissance de seconde main, ou une connaissance légère et superficielle. Autrement on en eût trouvé plus de traces, et des traces plus visibles dans ce qui reste de son livre, et Origène, dont la sincérité et la bonne foi sont hors de doute, n'eût pas écrit que son adversaire avait oublié ou négligé de parler du grand apôtre, fondateur des Églises après Jésus.

On ne saurait affirmer que Celse ait eu à sa disposition le livre des *Actes des Apôtres*. Origène l'accuse du moins de ne pas le connaître[1]. Cependant, à deux reprises, faisant allusion à ceux qui ont pu se donner pour le Messie et ont fait croire qu'ils l'étaient, Celse semble viser le passage des *Actes* où il est question de Thendas, de Judas de Galilée et de Simon de Samarie, et Origène répond bien comme si, dans la pensée de son adversaire, il s'agissait en effet de ces séducteurs qui attirèrent un moment la foule autour d'eux[2].

Les mille rameaux de l'hérésie gnostique étaient arrivés à leur plein développement, au temps de Celse. L'Église était divisée en un nombre infini de sectes. Les anciens et leurs disciples demeuraient attachés aux vieilles traditions, et résistaient avec une ténacité en général passive aux vaines curiosités et aux audaces intempérantes des novateurs. Ceux-ci cependant, qui prétendaient prendre la tête du mouvement chrétien et aspiraient à la direction des esprits, enseignaient, dogmatisaient, édifiaient des systèmes, com-

1. *Cont. Cels.*, II, 1.
2. *Cont. Cels.*, I, 57; VI, 11.

pensaient leur petit nombre par leur activité doctrinale, poussant au dernier excès la tendance qui avait séparé l'Église de la Synagogue, et cultivant en même temps cette espèce de polythéisme transcendant que Jean et l'école d'Éphèse semblaient avoir inauguré par la doctrine du *Dieu-Logos*. L'Église était partout en proie aux disputes : on échangeait les plus amères récriminations et les plus aigres paroles. Divisés de la sorte, les chrétiens, comme disait Celse, semblaient n'avoir plus rien de commun que le nom. Or bien que le polémiste païen ne soit pas arrivé à faire le jour dans cette obscure mêlée des systèmes, et qu'il triomphe un peu complaisamment et un peu vite aussi des discordes et de la dislocation apparente de l'Église, il faut avouer qu'il connaît l'état des choses, et que le tableau qu'il trace n'est pas un tableau de pure fantaisie.

Si Origène conteste l'exactitude de cette peinture, s'il prétend que Celse attribue aux chrétiens des sentiments et des actes qui ne sont pas les leurs, s'il proteste que plusieurs des opinions qu'on leur impute leur sont étrangères, ce n'est peut-être pas que Celse ait mal vu, ou ait mal rendu ce qu'il voyait ; mais c'est que, dans l'intervalle des soixante-dix ans qui séparent la composition du *Discours véritable* de la réfutation qu'Origène en a faite, bien des choses dans l'Église et autour de l'Église avaient changé. Les rapports de l'Église et de l'empire s'étaient adoucis ; trente ans de paix avaient considérablement multiplié le nombre des fidèles, et, sans réconcilier tout à fait le christianisme avec l'opinion, lui avaient fait une situation plus tolérable et moins précaire. Dans l'Église les outranciers

de l'exégèse et de la théosophie étaient morts sans laisser de disciples ardents ni dangereux. Les opinions condamnées par « la Grande Église, » laquelle avait encore singulièrement grandi, avaient leur place dans le catalogue des erreurs passées, avaient cessé d'être, un danger, pour devenir objet d'étude et souvenir historique.

On risque de mal apprécier les hommes et les choses, lorsqu'on les retire de leur milieu vivant, ou lorsqu'on veut juger de ce qu'ils étaient par ce qu'ils sont devenus. Plusieurs systèmes, entés sur le christianisme et se couvrant de son nom, n'avaient pas survécu à leurs auteurs ; telle construction demi-philosophique et demi-chrétienne s'était écroulée, dont Origène, deux tiers de siècle plus tard, pouvait dire en toute bonne foi qu'elle avait échappé à ses recherches, parce qu'elle n'avait pas laissé de traces et ne comptait plus d'adhérents parmi ses contemporains. Mais de l'ignorance sincère d'Origène, on ne peut rien arguer contre la sincérité de Celse, la variété et la sureté de ses informations.

De même Celse allègue que parmi les chrétiens la prétention de prophétiser persistait, que plusieurs annonçaient avec des transports frénétiques la destruction et le renouvellement des choses, les flammes qui brûleront les impies au milieu des gémissements et des repentirs stériles, et d'autre part le salut et le bonheur ineffable de ceux qui seront restés fidèles [1]. Origène nie que Celse ait pu voir prophétiser de son temps. C'est que la secte montaniste, au milieu du troi-

1. *Cont. Cels.*, VII, 9.

sième siècle avait perdu ses ardeurs, et n'avait plus le crédit dont elle avait joui parmi les chrétiens les plus austères à la fin du second siècle.

Il y a donc lieu de croire que Celse dans les passages où il parle des effusions prophétiques des chrétiens, des sectes entre lesquelles ils sont partagés, des haines qui les divisent et de leurs ardentes disputes, s'appuie soit sur des documents écrits, soit sur des témoignages oraux, soit sur ses observations personnelles. Pourquoi ce fragment de prophétie qu'il cite au commencement du livre VII[1] ne serait-il pas une transcription à peu près littérale d'une scène dont il aurait été le témoin ou qu'on lui aurait rapportée ? Ou a-t-il pu prendre, sinon dans des pièces écrites, les symboles, les figures et les noms étranges de personnages divins consacrés dans telle ou telle école gnostique ?

De même le morceau sur « les cercles, les ruisseaux de l'Église terrestre et de la circoncision, la vertu qui émane de la vierge Prunice, l'âme vivante, le ciel qui pour vivre souffre la mort, la terre que l'on tue avec l'épée, la mort qui doit cesser dans le monde après la destruction du péché, la descente par les lieux étroits, les portes qui s'ouvrent d'elles-mêmes, le bois de vie et la résurrection par le bois[2], » a tout à fait l'air d'un entassement volontaire d'expressions mystiques empruntées à divers écrits, détachées du contexte et cousues bout à bout dans une intention ironique. Il est facile, en matière semblable, de prêter aux écrits de ses adversaires l'apparence d'un inextricable galimatias.

1. *Cont. Cels.*, VII, 9.
2. *Cont. Cels.*, VI.

L'intention moqueuse saute aux yeux, mais ce que nous notons, c'est, avec la perfidie de l'arrangement artificiel, la sincérité des citations.

De quelques-uns de ces mots, Origène avoue ignorer d'où ils sont tirés : des autres, il dit que ce sont, soit des termes mystérieux usités parmi les sectaires valentiniens, soit des paroles extraites des psaumes ou de quelque épître de saint Paul[1].

De même, si obscur qu'il soit, le passage que Celse a cité du *Dialogue céleste* et qu'il donne comme des paroles chrétiennes, quoiqu'elles fussent apparemment émanées de dissidents et d'hérétiques, — mais la distinction n'était pas alors facile à faire pour lui, et dans la polémique, on passe volontiers sur les nuances, quand on trouve intérêt à les effacer ou à les taire, — est incontestablement tiré d'un document contemporain que Celse avait eu sous les yeux[2].

Parmi la bibliothèque historique et religieuse de Celse, on pourrait peut-être aussi ranger quelques-uns des écrits d'Aristobule et de Philon. « Les Juifs et les chrétiens les plus raisonnables, dit Celse, tâchent de se sauver dans l'allégorie, mais les allégories par lesquelles on les voit expliquer les mythes sont beaucoup plus honteuses et plus ridicules que les mythes eux-mêmes[3]. »

C'était dans l'école juive d'Alexandrie, là où le voisinage et le contact de la culture grecque avaient inspiré aux savants juifs plus d'audace et de liberté, qu'avait été inaugurée l'application de l'allégorie à l'interpréta-

1. Cf. I, *Corinth.*, XV, 22.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 15.
3. *Cont. Cels.*, IV, 51.

tion de certains récits bibliques où le sens littéral paraissait grossier ou choquant. Ce n'est pas faire une invraisemblable hypothèse que de supposer que Celse, qui certainement résida à Alexandrie, connut cette méthode et ces explications figurées. Elles étaient et furent de bonne heure en usage dans l'Église chrétienne. Le mot « la lettre tue et l'esprit vivifie » était un principe commode et large. Nous ne saurions dire si la sévérité de Celse pour ces allégories est justifiée, vu que la phrase citée ci-dessus est trop générale, et que nous ignorons en fait de quels passages et de quelles explications allégoriques il veut parler. Mais nous retenons ceci seulement, que non-seulement Celse connaît les textes, mais qu'il n'ignore pas les artifices de langage et les détours d'idées que les Juifs et les chrétiens essayaient à leur occasion.

On voit que Celse était bien préparé pour la controverse qu'il allait engager.

Sans parler des ressources d'un esprit naturellement vif, ingénieux, et plein de verve, et qui ne manquait ni d'élévation ni de finesse, Celse avait été nourri à l'école de Platon, n'était étranger, ce semble, à aucune doctrine philosophique, et était riche de tous les trésors de la culture grecque. Né au sein du paganisme, sympathique à toutes les religions que couvrait la paix romaine, et qui étaient entrées dans le courant de la civilisation commune, il était aussi éloigné de la dévotion servile et étroite du sectaire que de l'incrédulité superficielle et frivole des beaux esprits sceptiques. Lucien inclinait à répudier toutes les religions : Celse était plutôt porté à les admettre toutes, bien qu'il gardât à l'égard de chacune sa liberté de jugement.

Il s'était enquis très-soigneusement du judaïsme, dont les livres sacrés traduits en grec n'étaient plus lettre close pour personne. Il étudia plusieurs parties de ces livres en historien et en curieux.

Il avait puisé, soit dans les documents écrits que nous avons énumérés, soit dans de fréquents entretiens avec des fidèles, soit dans le spectacle des controverses qui agitaient alors les Églises, et simultanément à ces diverses sources, une connaissance assez approfondie des origines et des idées chrétiennes.

On peut douter que Porphyre et Hiéroclès aient apporté plus tard, nous ne dirons pas seulement autant de bonne foi et d'impartialité relatives, mais une somme d'informations aussi étendues, aussi précises et aussi exactes en général.

CHAPITRE VI

RESTITUTION, PLAN ET DIVISIONS GÉNÉRALES DU DISCOURS VÉRITABLE

Mode de réfutation d'Origène dans les vingt-sept premiers paragraphes du premier livre du traité *Contre Celse* et dans le reste de l'ouvrage. — Difficulté d'une restitution intégrale du *Discours véritable*, malgré le nombre et l'étendue des fragments conservés. — Lacunes, abréviations et absences de transitions fréquentes dans les fragments du livre de Celse cités dans les huit livres d'Origène. — Fidélité passive et sincérité absolue d'Origène dans ses citations. — Les huit livres du *Contra Celsum* ne répondent pas à une division analogue de l'ouvrage de Celse. — Divisions naturelles du *Discours véritable*. — Ordre et lieu des idées qui y sont mises en œuvre et juste gradation dans la polémique du philosophe païen. — Vue d'ensemble du *Discours véritable*.

Lorsque sur la prière de son ami Ambroise, auquel il ne pouvait rien refuser, Origène commença à écrire la réfutation du livre de Celse qu'il avait reçu de sa main, il se proposait de le combattre librement et d'opposer à ce *discours* prétendu *véritable* un autre discours plus vrai où il mettrait à néant toutes ses attaques, et duquel même il espérait des fruits d'édification.

Il comptait user du droit du polémiste, de se mouvoir à sa fantaisie dans l'examen des idées et dans la discussion des arguments de son adversaire, de suivre l'ordre qui lui paraîtrait le plus avantageux à son dessein, sans se croire obligé de s'astreindre au plan de l'ouvrage qu'il réfutait, ni de se traîner dans tous ses détours et ses redites. A une œuvre d'art et de dialectique per-

›nnelle, Origène prétendait répondre par une apolo-ıe, où tout en arrachant, comme il dit, les flèches qui ıraient pu blesser certaines âmes, il rendrait celles-i saines et fortes[1].

C'est dans cet esprit qu'Origène prit la plume. Mais l avait à peine écrit les premières pages, ou pour mieux lire, les premières notes qui devaient être les matériaux du livre qu'il voulait composer, qu'il eut des scrupules, et changea de méthode.

Il s'arrêta et écrivit une courte préface. « J'avais poussé mon travail, dit-il à la fin de cette préface, jusqu'à l'endroit où Celse introduit, en façon de prosopopée, un Juif qui dispute contre Jésus, lorsqu'il m'a paru bon de mettre cette préface en tête de mon livre, pour avertir dès le début les lecteurs que je ne l'ai pas destiné aux fidèles, mais à ceux qui n'ont pas goûté à la foi, ou qui sont faibles dans la foi... Je tiens aussi à me défendre ici par avance de n'avoir pas suivi la même méthode au commencement et dans la suite de ma réponse à Celse. Je m'étais d'abord proposé de noter rapidement les objections capitales de mon adversaire, sauf à faire ensuite un corps de tout mon discours. Mais en poursuivant, je fis réflexion qu'il serait mieux, pour épargner mon temps, de me contenter de cette rapide esquisse à l'égard du commencement, et de m'attacher à réfuter le reste avec une ponctuelle exactitude[2]. »

Il suit de là que dans les huit livres du traité *Contre*

1. *Cont. Cels.*, V, 1. Cf. *ibid.*, IV, 1.

2. Συγγραφικῶς ἀγωνίσασθαι est évidemment opposé, dans ce passage, à κεφάλαια ὑποσημειώσασθαι, qui signifie noter, mentionner en bref les parties principales, le fond des raisons. — *Cont. Cels.*, préf. 6.

Celse, on peut distinguer deux parties : l'une, qui comprend les vingt-sept premiers paragraphes du premier livre — car la prosopopée du Juif commence au vingt-huitième, et il paraît que c'est avant l'entrée en scène de ce personnage imaginaire, dans l'écrit de Celse, qu'Origène a écrit sa préface ; — l'autre, qui comprend les quarante-quatre derniers pararaphes du premier livre et les sept autres livres entiers. Dans la première de ces deux parties, nous n'aurions du début de l'ouvrage de Celse qu'un résumé rapide et de sommaires indications ; dans la seconde, s'il faut prendre à la lettre l'expression Συγγραφικῶς ἀγωνίσασθαι que nous trouvons traduite dans un opuscule par : *répondre avec l'exactitude d'un greffier*[1], nous aurions le texte même de Celse transcrit fidèlement dans une suite de citations littérales. S'il en était ainsi, on pourrait soutenir rigoureusement qu'à l'exception de quelques pages qui n'étaient qu'un préambule et ne contenaient sans doute rien qui ne fût dans le corps de l'ouvrage avec de plus amples développements, nous possédons le livre entier de Celse, noyé en quelque sorte dans la réfutation d'Origène ; et que pour le restituer dans son intégrité, il suffirait de coudre ensemble dans l'ordre et à la place où on les trouve, tous les fragments qu'Origène a cités.

Origène ne dit-il pas en effet qu'il éprouve comme à la pierre de touche chacune des paroles de son adversaire, ἕκαστον τῶν εἰρημένων βασανίζοντες[2] ? N'écrit-il pas

1. *Mémoire* de M. J. Denis sur le discours de Celse intitulé le *Discours véritable*, lu à l'Académie des sciences, arts et belles-lettres de Caen.
2. *Cont. Cels.*, III, 1.

qu'Ambroise veut qu'il réponde même aux objections qui lui paraissent à lui insignifiantes et frivoles[1] ? Ne se targue-t-il pas de son exactitude scrupuleuse presque au commencement de chacun de ses huit livres? Ne dit-il pas quelque part : « Pour ne pas paraître éluder volontairement les articles de Celse, faute d'y pouvoir répondre, nous avons résolu de dissiper, autant que nous le pourrions, chacune de ses assertions, en ayant égard non à la suite et à l'enchaînement des idées qu'impose le sujet, mais à l'ordre tel quel qu'il a suivi dans son livre[2]? » Ne voit-on pas comment Origène procède dans tout le cours de sa réfutation, citant un passage de Celse, puis y attachant sa réponse, ne craignant pas de se répéter[3], reprenant souvent, en le coupant en diverses parties, selon qu'il contient des allégations distinctes et qu'on peut séparer, chacun des fragments qu'il a transcrits, et rattachant dans ce cas un passage à l'autre par la répétition des derniers mots; ne cherchant pas d'autres transitions que celles-ci : « Après cela, il dit... » « Puis il ajoute... » « Ensuite il dit; » suivant enfin pied à pied son adversaire, alors même qu'il use de bouffonneries et d'outrages en place de raisons, sans se soucier d'introduire de l'ordre là où il lui paraît qu'il n'y en a pas?

C'est de ces prémisses ou de considérations peu dif-

1. *Cont. Cels.*, II, 20.

2. Ἵνα δὲ μὴ δοκῶμεν ἑκόντες, διὰ τὸ ἀπορεῖν ἀπαντήσεως, ὑπερβαίνειν αὐτοῦ τὰ κεφάλαια ἐκρίναμεν ἕκαστον κατὰ δύναμιν λῦσαι τῶν ὑπ' αὐτοῦ προτιθεμένων φροντίσαντες οὐ τοῦ ἐν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων εἱρμοῦ καὶ ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς τάξεως τῶν ἐν τῇ βίβλῳ αὐτοῦ ἀναγεγραμμένων. — *Cont. Cels.* I, 41.

3. Ἀναγκάζει δὴ ἡμᾶς ταυτολογῶν τὸ παραπλήσιον αὐτῷ ποιεῖν· ἐπεὶ φυλασσόμεθα ὑπολαμβάνεσθαι ὑπερβαίνειν τινὰ τῶν παρ' αὐτῷ λεγομένων ἐγκλημάτων. — *Cont. Cels.* II, 46.

férentes qu'on tire plus ou moins décidément la conclusion que nous avons marquée ci-dessus : que, sauf un insignifiant prologue, nous possédons l'ouvrage de Celse ; qu'Origène, par conscience, et parce qu'il savait en avoir facilement bon marché, l'a inséré tout entier par fragments continus dans la réfutation qu'il en a faite ; que rien par suite n'est plus aisé que de reconstituer et de réunir les membres épars du philosophe — *disjecti membra.*

Cette conclusion soulève quelques objections :

Tout d'abord, il serait un peu naïf de prendre à la lettre les passages où Origène témoigne de sa propre conscience et de sa minutieuse exactitude. Dans un débat polémique, ces paroles ont peu de valeur, et ne peuvent être entendues que dans un sens large. Nous remarquons d'ailleurs que le passage où Origène écrit qu'il a éprouvé et examiné chacun des dires de Celse, ayant trait au premier livre, porte précisément pour plus d'un tiers sur cette partie dont Origène nous dit justement dans sa préface qu'il s'est borné à en donner une esquisse et une analyse résumée[1].

En second lieu, quoiqu'à partir du vingt-huitième paragraphe du premier livre jusqu'à la fin du huitième et dernier livre, on trouve un grand nombre de passages qui paraissent cités d'une manière textuelle et qui ne sont interrompus que par les longues observations dont Origène fait suivre chacun d'eux ; bien que certainement plusieurs de ces extraits souffrent d'être unis les uns aux autres et puissent en plusieurs endroits former un discours suivi et continu, et que l'ensemble

1. Cf. *Præf.*, 6, et *Cont. Cels.*, III, 1.

de ces citations donne un volume qui n'aurait guère moins d'une centaine de pages, il ne laisse pas d'y avoir çà et là quelques lacunes ou solutions de continuité manifestes et des traces de désordre qu'il paraît dur et injuste d'attribuer au manque d'habileté, à l'étourderie ou à la passion de l'auteur. Quelque idée, en effet, qu'on ait de la portée de l'ouvrage de Celse et de la valeur de son argumentation, on ne saurait lui refuser ce qu'on accorde au plus médiocre écrivain, à savoir le mince talent de composer un livre, l'art d'ordonner ses idées, de leur donner la suite et la cohésion, sans lesquelles une œuvre d'esprit ressemblerait aux rêves d'un malade ou aux hoquets d'un homme ivre.

Il serait d'un autre côté assez étrange, on l'avouera, si les fragments du *Discours véritable* cités par Origène pouvaient, étant soudés et cousus bout à bout, former dans son intégrité l'ouvrage perdu de Celse, — comme les pierres d'un monument qu'un tremblement de terre eût seulement désagrégées et qu'on pourrait relever sans effort d'imagination, — il serait étrange, disons-nous, que cette œuvre si facile de restitution n'eût pas été faite, qu'elle n'eût tenté personne ; bien plus, que plusieurs critiques très-autorisés et très-pénétrants, comme Baur, la déclarassent nettement chimérique, et prétendissent que les nombreux fragments conservés par Origène, quoique capables de nous donner une juste idée du génie de Celse et de la haute valeur de son livre, sont essentiellement et grandement incomplets. On aura le même sentiment si, sans parti pris, on veut bien prendre la peine de les séparer du milieu où ils nagent submergés et d'en essayer une lecture continue. On se trouvera fréquemment arrêté et troublé par le

manque de suite et l'incohérence de ces extraits, et ils paraîtront souvent moins unis que juxtaposés. Or, *a priori*, il n'est pas admissible que Celse fut étranger à l'art de lier ses pensées.

Enfin, en laissant les raisons fondées sur des impressions générales et des hypothèses, et sans parler du préambule de Celse dont le texte original manque en entier, il y a de nombreux passages où les abréviations et les suppressions sautent aux yeux les moins attentifs, d'autres où Origène a rompu l'enchaînement des idées, soit en revenant en arrière, soit en anticipant; d'autres, où le polémiste chrétien remplace la citation littérale par le sens qu'elle a, résume Celse, au lieu de le citer, prend la parole à la place de son adversaire, et substitue le discours indirect au discours direct. De tout cela on peut aisément donner de fréquents exemples dans les huit livres d'Origène.

Pour ce qui regarde les quarante-quatre derniers paragraphes du premier livre, il serait absolument impossible de rétablir, si ce n'est avec la large approximation d'un morceau de rhétorique semé de traits historiques, le discours que Celse met dans la bouche d'un Juif imaginaire parlant à Jésus. On a remarqué un manque de proportion entre ce discours et celui que Celse fait adresser par le même personnage aux Juifs devenus infidèles, c'est-à-dire chrétiens, lequel discours remplit le second livre tout entier. Mais se fonder là-dessus pour imaginer plusieurs suppressions, c'est donner, ce semble, dans la fantaisie. Il n'y a pas de raison, même esthétique, pour supposer que les deux prosopopées de Celse avaient même étendue. Au contraire, la

raison d'art, qui est ici de petite valeur, permettrait plutôt d'affirmer que la première devait être plus courte, parce qu'elle s'adressait à Jésus seul, qu'elle ne pouvait guère porter que sur les traits saillants de sa vie et ne viser, ce qui a lieu en effet, que sa prétention à passer pour Dieu. D'un autre côté, l'incohérence qu'on y peut noter et les répétitions s'expliquent assez par la figure que Celse emploie, par la passion qu'elle suppose chez celui qui parle et la rapidité d'allure qu'elle exige. Des idées qui se pressent dans une interpellation véhémente et indignée ont quelque peine à se coordonner avec rigueur. La passion n'a pas la logique de la froide raison, et l'obsession d'une seule pensée produit d'inévitables redites. Bien loin donc de prétendre qu'Origène a abrégé la première prosopopée de Celse, nous inclinerions plutôt à croire que le mélange d'analyse et de citations qu'il en fait donne l'idée d'un morceau plus étendu qu'il n'était réellement. Ceci est une impression toute personnelle, de laquelle on peut disputer, et nous la donnons comme telle. Ce qui est moins contestable, c'est que passée de la sorte au laminoir, si l'on peut dire, la prosopopée du premier livre a perdu l'accent et la vie, que le défaut d'ordre y est à la fois plus apparent et plus choquant, qu'on ne saurait dire si telle ou telle indication d'Origène porte sur un seul mot ou sur un paragraphe, et qu'encore qu'Origène n'ait rien passé et que nous ayons dans ce premier livre toutes les idées du discours du Juif à Jésus, nous ne les avons pas peut-être à leur place, dans leur suite et leur valeur relative, et sauf quelques mots, dans leurs termes propres. D'où il suit que du contenu de ce premier livre, on ne peut donner qu'une analyse,

laquelle, ne portant pas sur l'œuvre originale, n'est en somme que l'analyse d'une analyse[1].

Le second livre du traité d'Origène porte sur le discours du même Juif qui, après avoir interpellé Jésus, s'adresse à ceux des Juifs qui, pour le suivre, ont abandonné Moïse et les patriarches, et laissant les coutumes de leurs pères, se sont faits chrétiens.

Les extraits du livre de Celse sont ici plus nombreux et plus étendus, mais on ne peut prétendre non plus qu'en les ajoutant au bout les uns des autres, on aurait dans sa continuité le texte même de cette partie du *Discours véritable*. En plusieurs endroits, les fragments ne paraissent pas très-bien se lier. Par exemple, la courte citation par laquelle commence le paragraphe 5, ne s'ajuste pas naturellement à la citation précédente, et, ce qui vient après, est un résumé ou peut-être une amplification d'Origène sur une parole sans doute dite en l'air, et qui placée dans la bouche d'un Juif, prêtait à une facile réplique. De même, la citation par laquelle commence le paragraphe 20 suppose une lacune. Car, pour conclure que « ce n'est point le caractère d'un Dieu ni d'un fils de Dieu, » il fallait que Celse, après avoir rappelé dans le passage précédent, l'idée que les prophètes donnaient de la grandeur future du Messie, opposât à cette idée la prétendue bassesse réelle de Jésus, et la marquât en quelques traits. Il le fait ensuite abondamment, il est vrai ; mais encore convenait-il tout

1. Dans le premier tiers du 1er livre, qui n'est qu'un large et rapide résumé, on peut noter, à la fin du § 12, une citation qui se termine par les mots καὶ τὰ ἑξῆς, qui équivalent à *et cætera*. De même, dans le dernier tiers de ce livre, au § 49 et aux §§ 68 et 69, Origène analyse au lieu de citer.

au moins que le développement qui, aux yeux de Celse, justifie cette conclusion anticipée, fût annoncé ou indiqué d'une façon générale. De même encore, au début du § 48, Origène, au lieu de citer, résume un passage. Il s'agit des guérisons miraculeuses de Jésus et des prodiges attribués par le Juif de Celse à d'occultes pratiques, et dont Jésus aurait dit lui-même qu'ils seraient imités par des imposteurs dont il faudrait se garder. Dans les derniers paragraphes de ce même livre, et notamment dans les deux courtes citations du § 78, les idées ne se suivent pas non plus très-rigoureusement. Origène, à la fin de ce second livre, laisse voir qu'il a abrégé quelque peu le discours du Juif de Celse; d'abord, en ce qu'il omet volontairement l'accusation de séducteurs que ce Juif adresse aux fidèles, et au sujet de laquelle nous n'avons que ce seul mot, et lorsqu'il termine ainsi : « C'est ici que s'arrête le Juif que Celse a fait parler selon les principes de sa loi; ce qu'il ajoute ne mérite pas qu'on s'y arrête, καὶ αὐτοῦ που κατέπαυσε τὸν λόγον καὶ ἄλλα εἴπων οὐ μνήμης ἄξια [1] ». Le Juif de Celse ajoutait donc quelque chose. On peut croire ce qu'en dit Origène, que cela ne valait pas la peine d'être mentionné ; cependant il est d'une bonne critique de préférer un texte, quel qu'il soit, à l'expression sommaire du dédain, fût-il, comme sans doute dans l'espèce, parfaitement justifié.

Les fragments du livre de Celse cités dans le livre III du traité d'Origène paraissent placés en ordre et s'enchaîner naturellement. Qui pourrait cependant soutenir qu'il n'y ait entre eux aucune lacune, ou qu'on

1. *Cont. Cels.*, II, 79.

puisse les combler toutes sans risquer de mettre une pensée à la place d'une autre? Au § 9, par exemple, on trouve ces deux phrases de Celse séparées seulement par quelques observations, que la première suggère à Origène : « L'établissement des Juifs, et plus tard celui des chrétiens, ont pour origine une scission. Si tous les hommes voulaient être chrétiens, ceux-ci certes ne le voudraient pas [1]. » Ne semble-t-il pas que ces deux phrases ne se puissent lire ainsi de suite, et qu'il faille entre elles une transition? De même la citation du § 15 et celle qui commence le § 16 ne se lient pas très-étroitement. De même les détails dans lesquels entre Origène aux paragraphes 23, 24 et 25, visent des allégations de Celse dont l'expression au moins fait défaut. De même au § 36 et au § 42, Origène analyse ou résume au lieu de citer. Le texte cité au début du § 44 ne paraît pas tout à fait complet. Au § 64, Celse, d'après ce que nous dit Origène, posait plusieurs questions. Origène indique la première, et se tait sur les autres, qu'il déclare seulement des « questions semblables [2]. » On a beau se répéter qu'Origène est le plus consciencieux des polémistes, quand on l'entend dire que son adversaire a posé telles questions et d'autres semblables, et qu'il passe celles-ci, on est porté à imaginer que ce qu'il a tu était plus important que ce qu'il a cité. On est forcé tout au moins de constater un vide, et il serait certainement téméraire de

1. Cependant, avant le second de ces deux textes, Origène écrit sa formule habituelle : ἐν τοῖς ἑξῆς, dans ce qui suit. — *Cont. Cels.*, III, 9.

2. Ἐπεὶ δέ φησι καὶ τὸ « τίς οὖν αὕτη ποτὲ ἡ τῶν ἁμαρτώλων προτίμησις; καὶ ὅμοια τούτοις ἐπιφέρει. — *Cont. Cels.* III, 64.

prétendre restituer des textes qui n'ont laissé nulle trace. Les transitions qui manquent entre les passages cités aux paragraphes 69, 70, 71 peuvent être aisément retrouvées ; celle qui fait défaut entre la citation du § 71 et celle par laquelle commence le § suivant est plus difficile à suppléer. Enfin au § 73 Origène se borne à résumer et à caractériser un passage dont il ne donne que le sens.

Le IV[e] livre d'Origène est le plus long des huit, et contient un grand nombre de fragments du *Discours véritable.*

Le premier de ces fragments qu'on trouve au commencement de ce livre, après le pieux exorde par lequel Origène a coutume d'ouvrir chaque livre, ne se rattache pas du tout au dernier fragment cité dans le livre précédent. On pourrait conclure à une lacune. Il nous semble plutôt, qu'avec le premier texte du livre IV, Celse entrait dans un nouvel ordre d'idées.

Dans ce livre, où les citations se suivent en général, on peut noter plusieurs endroits où Origène s'est borné à résumer ou à analyser la pensée de son adversaire. J'en trouve un exemple au § 10. La citation du § 20 est incomplète. Le commencement en est passé, et ce que Celse disait au sujet de la tour de Babel et de l'embrasement de Sodome et de Gomorrhe est remplacé par une courte indication. De même les citations contenues dans les paragraphes 43, 45, 46 et 47, et qui roulaient sur les antiques récits de la Genèse, jusqu'à l'établissement des Juifs en Égypte sont çà et là tronquées. De même le § 71, donne non le texte même de Celse, mais la matière sur laquelle portait sa polémique. Entre le § 74 et le § 75, il paraît y avoir une lacune plus considérable.

« Celse, dit Origène, s'étend en de longues accusations contre nous, sur ce que nous disons que Dicu a tout fait pour l'homme[1]. » On trouve bien un développement de Celse à ce sujet, mais il est de caractère plus théorique que polémique. De même sans parler de quelques mots faciles à suppléer aux paragraphes 75 et 83, il y a encore un vide, sans grande importance probablement au § 98.

Après une longue digression sur la nature du mal et les causes finales, digression dont les fragments remplissent, peu s'en faut, la dernière moitié du livre IV d'Origène, Celse conclut dans le premier fragment du livre V sur le point mis en question dans la première citation du livre précédent. Il semble qu'il manque ici quelques lignes de rappel, car les prémisses de cette conclusion sont éloignées, presqu'oubliées, et nombre d'idées étrangères interposées.

Les deux fragments suivants, § 6 et § 25, ne sont pas non plus liés très-étroitement, surtout celui du § 6 au précédent. Après la citation du § 25, il faut lire de suite celles des paragraphes 34, 49 et 50, et après cette dernière, il faut évidemment placer le fragment du § 33, dont Origène lui-même marque qu'il l'a déplacé. Il nous semble qu'on en peut dire autant du fragment du § 59. Le développement qui suivait, et qu'Origène ne fait qu'indiquer, vient plus naturellement avant cette citation, et celle-ci, d'autre part, se lie fort bien avec le fragment du § 61.

A la suite de ce dernier, Celse entrait dans le détail

1. Διὰ πολλῶν δ' ἑξῆς ἐγκαλεῖ ἡμῖν ὡς τῷ ἀνθρώπῳ φάσκουσι πάντα πεποιηκέναι τὸν θεόν. — *Cont. Cels.* IV, 74.

des sectes entre lesquelles les chrétiens se partageaient. Origène ici ne cite plus son adversaire, et dans les §§ 61, 62, 63 et 64, ne nous donne que de très-sommaires indications, suffisantes peut-être pour faire connaître le genre et le sens de la polémique de Celse, mais qui ne permettent pas de la restituer[1]. Origène se borne à écrire ici après quelques mots épars dans les paragraphes précédents : « Celse s'étend en accusations au sujet de la variété des hérésies[2] ; on peut donc noter ici une lacune très-regrettable. Dans les dernières lignes de ce même § 65, qui est le dernier du cinquième livre, on en peut noter encore une autre. On n'a pour la combler que cette indication d'Origène : « Après cela, il (Celse) oppose à certaines maximes que les fidèles du Christ ont constamment sur les lèvres des maximes de philosophes, prétendant que ce qu'il y a de plus pur, à son goût, dans l'enseignement chrétien, se trouve mieux dit et plus clairement chez les philosophes, dans le dessein sans doute de ramener à la philosophie ceux qui se sont laissés prendre par ces préceptes chrétiens où reluisaient la vertu et la piété[3]. »

Le sixième livre d'Origène contient dès le début plusieurs lacunes. On y apprend par ce qu'a dit Origène,

1. Au § 63, voici la preuve d'une évidente lacune : « Quant à la comparaison qu'il fait d'Antinoüs avec Jésus-Christ Notre Seigneur, nous ne répéterons pas ce que nous en avons dit ci-dessus. »

2 Καὶ ἐπιδιατρίβει γε κατηγορῶν τῆς ἐν ταῖς αἱρέσεσι διαφορᾶς. — *Cont. Cels.* V, 65.

3. Καὶ εὐθέως λέξεσί τισι, τοῖς πιστεύουσι τῷ χριστιανῶν λόγῳ συνεχῶς ὀνομαζομέναις ἀντιπαρατίθησιν ἀπὸ τῶν φιλοσόφων· βουλόμενος τὰ καλὰ τῶν νομιζομένων Κέλσῳ παρὰ χριστιανοῖς λέγεσθαι καὶ βέλτιον καὶ τρανότερον εἰρῆσθαι παρὰ τοῖς φιλοσοφοῦσιν, ἵνα περισπάσῃ ἐπὶ φιλοσοφίαν τοὺς ἁλισκομένους ὑπὸ τῶν αὐτόθεν ἐμφαινόντων δογμάτων τὸ καλὸν καὶ τὸ εὐσεβές. — *Cont. Cels.* V. 65.

que Celse attaquait la grossièreté du style des Écritures comparé à la beauté des écrits des philosophes et particulièrement de Platon, § 1 ; qu'il accusait les chrétiens d'avoir fait des emprunts à ce philosophe, § 7 ; qu'il le citait plusieurs fois, § 7 et 8. Dans les dix premiers paragraphes de ce livre, la polémique de Celse semble simplement indiquée. Les citations en forme font défaut, soit qu'Origène ait répugné aux redites, soit qu'il n'ait pas voulu transcrire nombre de textes de Platon que Celse avait allégués. La citation du § 11 suppose qu'après le fragment qui terminait le § 10, Celse avait ajouté quelques mots sur le fils de Dieu et les diverses façons dont on en parlait parmi les chrétiens. Au § 17, nouvelles citations de Platon omises par Origène ; au § 22 et au § 23, encore des omissions. La trace en est manifeste. Origène vient de citer un fragment de Celse où il est question de symboles mithriaques, et il ajoute : « Il (Celse) examine ensuite les raisons de l'ordre dans lequel ces astres sont disposés... A cette théologie des Perses, il joint des spéculations de musique, et non content de celles-ci, il nous en propose encore d'autres par une vaine ostentation. Il m'a semblé qu'il n'était point à propos de rapporter ici ces passages de Celse[1]. » De même, au § 24, indication d'Origène à la place du texte où Celse passait de ces spéculations à l'analyse du diagramme prétendu chrétien. Origène, à propos de ce diagramme, refuse de suivre son adversaire, qui s'est arrêté là « à des choses vaines, futiles, et qui ne touchent pas les chrétiens[2]. » Même fin de non-

1. Ἔδοξε δέ μοι τὸ ἐκθέσθαι τὴν λέξιν ἐν τούτοις τοῦ Κέλσου ἄτοπον εἶναι. — *Cont. Cels.* VI. 22.
2. *Cont. Cels.*, VI, 24, 26.

recevoir aussi sommaire au sujet « d'autres extravagances mêlées de demandes et de réponses, qu'il se forge à plaisir, touchant ce que les écrivains ecclésiastiques nomment le *sceau,* » § 27, et protestation contre l'imputation de Celse que les chrétiens considèrent le Dieu ouvrier du monde comme un Dieu maudit et le nomment de la sorte. Ces indications et protestations tiennent ici lieu de citations, § 27 et § 28. Les omissions, sous prétexte de redites, § 39, les abréviations, les indications, les résumés, § 28 à § 37, § 45, § 49 à § 52, à la place des textes, abondent dans ce livre. L'impatience du polémiste chrétien perce çà et là. Il se contente de dire qu'il est inutile de relever telle imputation qu'il marque à peine, § 64, § 73, ou qui ne regarde pas les chrétiens, § 74. Des huit livres d'Origène, il n'en est pas un où il ait embrassé plus de matière que dans celui-ci, et où les lacunes du texte de Celse soient plus nombreuses et plus regrettables.

Dans le septième livre d'Origène, après plusieurs textes de Celse qui paraissent se suivre exactement, on trouve un vide au § 12, à propos de l'anthropomorphisme des prophètes juifs que Celse attaquait avec une vivacité de paroles qui scandalise Origène, mais qu'il ne rapporte pas. Une omission volontaire se rencontre au § 27, où Origène écrit : « Après cela, Celse emploie beaucoup de paroles à rapporter les sentiments qu'il nous attribue et que nous n'avons pourtant pas, touchant la divinité, comme si nous la croyions d'une nature corporelle, lui donnant un corps semblable au nôtre : ce qu'il entreprend de réfuter, mais ce qui ne nous regarde point. Il sera donc inutile d'insérer ici et l'imputation et la réfutation que Celse en fait. Si

nous avions de Dieu les pensées qu'il nous attribue et qu'il combat, nous serions obligé de rapporter ses paroles, d'établir notre sentiment et de répondre à ses objections. Mais si ce qu'il avance n'est que fiction, qu'il n'a entendu dire à qui que ce soit, ou qu'il n'a entendu dire, en le lui accordant à la rigueur, qu'à des gens simples et grossiers qui n'entrent pas dans le sens profond des Écritures, il n'est pas juste que nous prenions une peine inutile[1]. »

Origène, au § 32, dit que Celse attaque le dogme de la résurrection non par des raisons mais par des railleries, et fait entendre que les chrétiens avaient tiré ce dogme de la doctrine de la métempsychose ; mais le texte de Celse sur ces deux points fait défaut. Nous pouvons noter encore une abréviation au § 35 où, par ironie, ce semble, Celse renvoyait les chrétiens avides de voir Dieu face à face aux sanctuaires de Trophonius et d'Amphiaraüs. De même, après le fragment cité au § 40 et celui qui commence au § 42, le texte est remplacé par une courte indication. Au reste, des huit livres d'Origène, le septième est celui où les fragments de Celse sont sinon les plus nombreux, assurément les mieux suivis et où l'on voit le moins de lacunes dans les textes qu'il cite.

Les textes de Celse cités dans les vingt-neuf premiers paragraphes du livre VIII se suivent naturellement, et c'est à peine si l'on peut noter en un point ou deux un manque de transition facile à suppléer. A la fin du § 30 se trouve mentionnée une question de Celse, dont le lien avec ce qui précède n'est pas très-

1. *Cont. Cels.*, VII, 27.

visible. D'après l'analyse qu'Origène fait de ce fragment, il paraît bien que cette question y était mêlée; car après en avoir fait mention, il y revient à la fin de sa citation[1]. Peut-être dans la transcription de cette citation, quelques lignes au milieu desquelles cette question se trouvait encadrée ont-elles échappé à Origène?

Entre le fragment cité au § 55 et celui qui précède, au § 53, il semble aussi qu'il y ait un vide.

Enfin, quoique Origène marque bien au § 73 et au § 75 les idées par lesquelles Celse finissait son traité, il est manifeste qu'il les résume et que nous n'avons pas le texte même des dernières paroles par lesquelles Celse concluait son *Discours véritable*. De ceci nous avons une preuve dans ce que dit Origène, que Celse promettait d'écrire un autre livre « pour enseigner à ceux qui voudraient ou qui pourraient suivre ses maximes, comment ils devraient régler leur vie. » Cette promesse, dont on ne sait si elle fut tenue, était vraisemblablement l'épilogue de l'ouvrage de Celse.

Nous venons de parcourir rapidement les huit livres d'Origène et d'y relever nombre de lacunes. Nous ajoutons à ce rapide examen un aveu explicite de l'auteur. Origène écrit au commencement du cinquième livre : « Nous avons fait tout notre possible pour ne rien laisser sans examen de ce que Celse a allégué, surtout quand il peut sembler qu'il nous accuse nous et les Juifs avec quelque fondement[2]. » Ces dernières paroles signifient

1. *Cont. Cels.*, VIII, 30-31.

2. Πειρώμενοι μηδὲν τῶν ὑπ' αὐτοῦ λεχθέντων παρελθεῖν ἀβασάνιστον καὶ μάλιστα ἐν οἷς δόξαι ἄν τισι συνετῶς ἡμῶν καὶ Ἰουδαίων κατηγορηκέναι. — *Cont. Cels.*, V. 1.

qu'Origène, dans la polémique de Celse, n'a relevé que ce qu'il lui a paru sérieux, c'est-à-dire qu'il a laissé de côté nombre d'allégations, à son goût frivoles, sans portée ou étrangères à la question chrétienne. Nous ne prenons pas ce texte dans toute sa rigueur; nous en tirons cependant deux observations. En premier lieu, quand nous considérons le grand nombre d'extraits du livre de Celse cités par Origène et dont plusieurs ont une petite valeur, nous ne pouvons nous empêcher de reconnaître la sincérité et l'exactitude du polémiste chrétien. En second lieu, il paraît impossible de voir dans ces extraits plus qu'Origène n'y a voulu mettre, à savoir un choix.

Il est donc avéré qu'il y a dans les citations du livre de Celse qu'on trouve dans la réfutation d'Origène, nombre de lacunes dont plusieurs paraissent importantes, dont la plupart sont impossibles à mesurer et à remplir, et par conséquent que la restitution de l'ouvrage entier n'est possible que dans les limites d'un très-large à peu près.

Nous ajouterons cependant qu'il n'est pas d'ouvrage, à notre connaissance, parmi ceux dont une réfutation seule nous ait transmis la mémoire, qui soit aussi peu mutilé, renferme un aussi grand nombre de fragments aussi bien suivis et dont on puisse en somme se faire une idée aussi exacte. Dans la plupart des polémiques, chacun se met à l'aise, use librement des tours et des artifices de la rhétorique, choisit ses points d'attaque, se resserre ou s'étend, couvre les arguments gênants du voile commode des prétéritions dédaigneuses, interprète au lieu de citer, et, sans en avoir l'air, désarme l'adversaire afin d'en avoir plus facilement raison. Les plus con-

sciencieux mêmes se résignent mal à traîner comme un boulet les textes qu'ils combattent. Leur marche en serait retardée; une composition qui n'est qu'un examen critique d'une suite de passages intercalés est presque illisible et ressemble plus aux notes et aux matériaux d'un livre qu'on prépare, qu'à un ouvrage composé. On doit savoir gré à Origène de s'être borné au rôle de rapporteur scrupuleux. S'il se fût préoccupé davantage de la question d'art et n'eût pas montré cette sincérité presque passive, nous serions réduits aujourd'hui à deviner l'ouvrage de Celse, tandis que malgré les vides que nous venons d'énumérer, nous le possédons dans ses parties essentielles et presque dans la teneur même de son texte.

A voir cette fidélité scrupuleuse, on peut s'étonner qu'Origène n'ait fait nulle part mention du plan et des divisions générales du livre de Celse. Les huit livres en effet entre lesquels se partage sa réfutation ne correspondent pas à autant de parties du *Discours véritable*. Il suffit pour s'en convaincre de considérer les derniers fragments cités à la fin de chaque livre d'Origène et ceux qui ouvrent le livre suivant. On verra partout, si ce n'est à la fin du premier et à la fin du second, que les fragments se suivent fort exactement, et parfois même qu'une citation faite à la fin d'un livre est reprise au commencement du livre qui vient après. On ne saurait même dire pourquoi Origène a partagé sa réfutation en huit livres plutôt qu'en quatre, en six ou en dix. En prenant l'ouvrage en bloc, et en le partageant en huit parties égales, on tomberait peut-être sur la division même d'Origène. A la fin du troisième livre, Origène écrit : « Mais notre troisième livre étant désor-

mais assez long, nous le finirons ici, pour continuer dans le suivant de nous défendre contre les attaques de Celse. »

A la fin du sixième livre, Origène, après une citation de Celse, écrit de même : « Mais comme le sixième livre est assez long, nous le finirons ici pour commencer dans le suivant l'examen de ce que Celse avance... La matière est si ample et a besoin de tant d'éclaircissements que, si nous l'avions entamée, il aurait fallu ou l'interrompre ou donner à ce livre une longueur tout à fait disproportionnée à celle des autres, deux inconvénients que nous voulons éviter. » Le septième livre d'Origène finit de la même manière. « Celse ajoute : Mais c'est qu'il n'est pas possible de servir à la fois plusieurs maîtres, ce que nous examinerons dans le livre suivant ; car celui-ci qui est le septième est déjà d'une longueur raisonnable. » Ainsi c'est une règle toute matérielle qui a servi à mesurer les divisions de l'ouvrage d'Origène. L'auteur s'arrête et clôt chacun de ses livres, non lorsqu'il a épuisé un certain ordre d'idées, mais lorsqu'il a écrit un certain nombre de pages, de façon que chaque livre soit d'égale étendue, et que la loi des proportions des parties soit exactement observée. C'est une division tout artificielle, absolument étrangère à la nature des questions traitées.

Quant à l'ordre adopté dans sa réfutation, Origène ne paraît pas en avoir cherché d'autre que celui même que Celse avait suivi dans son livre. Lorsqu'il transpose ou déplace une pensée de son adversaire pour les besoins de l'argumentation, ce qui est rare du reste, il en avertit. Sa règle est de le suivre pied à pied sur tous les terrains où il le conduit, citant ou résumant un

texte, puis répondant, puis passant au texte qui suit, et de la sorte jusqu'à la fin.

Il est donc assuré que nous avons, avec une bonne part du texte de Celse, la suite continue des idées et des arguments qu'il avait mis en œuvre, et que si le plan et les divisions du *Discours véritable* nous échappent, ce n'est pas à Origène qu'il faut s'en prendre.

Mais ce plan et ces divisions nous échappent-ils en effet? Origène, au début de son troisième livre, nous dit qu'après son préambule, Celse introduit un Juif qui argumente d'abord contre Jésus, puis contre les Juifs devenus chrétiens, et qu'ensuite, laissant de côté toute prosopopée, Celse argumente de son chef contre les Juifs et les chrétiens tout ensemble.

Il y aurait là, et plusieurs y ont vu une division du *Discours véritable* en quatre parties :

1° Une préface avec les généralités ordinaires qu'elle comporte.

2° Discours d'un Juif imaginaire à Jésus pour combattre sa prétention supposée à passer pour Dieu.

3° Discours du même Juif à ses coreligionnaires abusés et ayant abandonné les antiques croyances de leurs pères pour embrasser les nouveautés chrétiennes.

4° Enfin, polémique de Celse contre le monothéisme exclusif des Juifs et des chrétiens.

Mais si, en laissant de côté la préface, dont nous n'avons qu'un large résumé, l'on considère que les extraits de la première partie contenus dans les deux derniers tiers du premier livre d'Origène ne forment guère plus de cinq pages, ceux de la seconde contenus dans le second livre d'Origène, environ une quinzaine, et ceux de la troisième épars dans les six derniers livres, plus

de quatre-vingts, on reconnaîtra que la loi des proportions matérielles qui, comme on l'a vu, pèse si fort sur Origène, serait trop manifestement violée, pour qu'on puisse attribuer à Celse une pareille division. Tout écrivain, et particulièrement un écrivain grec, est trop soucieux d'esthétique pour ne pas mettre un plus juste équilibre entre les diverses parties d'une œuvre d'esprit.

Nous remarquerons de plus, qu'à regarder la forme plus que le fond, ces deux premières parties n'en font qu'une, car il ne s'y agit uniquement, qu'on s'adresse au maître ou aux disciples, que d'une polémique contre les chrétiens, au point de vue strict du pur judaïsme.

En réunissant ces deux parties en une seule, comme il paraît juste, on obtiendrait une division nouvelle, et l'ouvrage de Celse comprendrait, outre le préambule : 1° une argumentation au point de vue juif ; 2° une argumentation au point de vue païen. Mais alors encore le manque de proportion entre ces deux parties, dont l'une compterait une vingtaine de pages et l'autre plus de quatre-vingts, garderait quelque chose de choquant. De plus, le point de vue païen est multiple, car il comprend le philosophe, le serviteur des dieux et le politique ; et, en fait, Celse paraît prendre tour à tour le langage de ces divers personnages. Ici on voit à plein le philosophe, platonicien ou stoïcien ; ailleurs on entend le langage de la dévotion positive et légale ; ailleurs Celse s'exprime non en fanatique, mais en citoyen, en esprit conciliant, ami de la liberté, de la paix, et dévoué aux larges traditions de la civilisation gréco-romaine.

On serait obligé de changer l'ordre des fragments

qu'Origène nous a conservés, c'est-à-dire, comme il est peu contestable, l'ordre même de l'ouvrage de Celse, si l'on voulait trouver dans les six derniers livres d'Origène la justification des subdivisions que nous indiquons ici pour cette seconde partie. L'auteur païen ne s'est pas mis à l'attache. Son allure est libre et dégagée, non pédantesquement méthodique. Les raisons tirées de la philosophie, des religions établies et de la politique se confondent dans sa polémique ; et, pour tout ordonner, on risquerait de tout brouiller.

Le silence d'Origène sur les divisions matérielles du *Discours véritable* nous est une suffisante preuve que cet ouvrage n'avait pas été partagé par son auteur en plusieurs parties distinctes et séparées, mais qu'il ne formait qu'un seul livre, où l'auteur s'étendait à loisir, se permettant digressions et redites, mêlant la satire à la critique, les plaisanteries aux arguments, la menace aux conseils, prenant tour à tour, à sa fantaisie, les tons les plus divers, s'inspirant tantôt de la philosophie et tantôt du patriotisme d'un bon citoyen ou de la prévoyance d'un homme d'État.

Quelle que soit cependant la liberté d'allure de Celse, et, bien que son ouvrage n'eût pas été partagé en plusieurs livres, il semble que, sous l'apparent désordre de cette discussion, on puisse distinguer dans le *Discours véritable* un plan et y marquer plusieurs divisions idéales.

Nous noterons d'abord celles qui nous semblent ne pouvoir être mises en question.

En premier lieu, la préface. Cette première division nous est fournie par Origène en plusieurs endroits.

En second lieu, la double prosopopée qui commence

au § 28 du premier livre et se termine avec le second livre. C'est une partie, non pas indépendante du reste, mais qu'on en doit distinguer nettement, pour cette raison qu'elle comprend une polémique d'un caractère particulier, fondée sur des principes spéciaux, polémique qui, à la rigueur, se suffit à elle-même et ne se confond point avec celle qui suit.

Le premier fragment de Celse qu'on trouve au § 1 du troisième livre d'Origène a bien l'air d'un commencement nouveau et nous fait, en tous cas, — l'interlocuteur ayant changé, et le païen ayant pris la place du Juif — entrer dans un autre ordre d'idées. Cependant, si l'on veut faire attention que le premier fragment du livre suivant est, peu s'en faut, identique, et qu'il est difficile de faire une division spéciale des citations qui se trouvent dans le troisième livre, on se gardera d'arrêter la première partie du livre de Celse à la fin du second livre, mais on prolongera cette première partie jusqu'à la fin du livre suivant. Celse, dans les deux premiers livres d'Origène, a livré en quelque sorte les chrétiens aux objections d'un Juif. Celui-ci a fini son œuvre à la fin du second livre. Celse, qui s'est fait, en idée, spectateur et témoin des coups, prend la parole lui-même au commencement du troisième, conclut sommairement au sujet de cette première polémique : puis, sans entrer encore dans la discussion des doctrines, juge en quelque sorte du dehors la secte nouvelle, comme quelqu'un de la foule qui ne saurait des chrétiens que ce que tout le monde en sait et en voit. Ces généralités, dont plus d'un trait doit être recueilli par l'historien, remplissent le troisième livre d'Origène qui se rattache ainsi aux deux premiers, et forme avec

eux une seule division. Si l'on sépare en effet les fragments du troisième livre et qu'on suppose que Celse y commence, à proprement parler, son argumentation, on ne pourra s'empêcher d'estimer que celle-ci est peu précise, malgré l'intérêt de plusieurs détails, et l'on ne comprendra guère que le texte de Celse qui ouvre le quatrième livre d'Origène soit exactement le même que celui qu'on trouve au début du troisième. Il n'y a pas double emploi au contraire, si l'on entend qu'au commencement du troisième livre, Celse conclut au sujet de la polémique des Juifs contre les chrétiens qu'il a mise justement dans la bouche d'un Juif, et qu'au début du quatrième il commence son attaque en s'adressant à la fois aux deux religions, à la mère et à la fille.

Donc il nous paraît que la première partie de l'ouvrage de Celse s'étend depuis le § 28 du premier livre jusqu'à la fin du troisième livre d'Origène, et peut être intitulée ainsi : *Objections des Juifs contre les chrétiens; conclusion sommaire sur ce point, et traits généraux de la secte et de la propagande chrétiennes.*

Notre seconde division du *Discours véritable* comprendrait à peu près les deux livres suivants du traité d'Origène. Elle commencerait, selon nous, avec le premier fragment du livre IV et s'arrêterait au fragment cité au § 52 du livre V, en excluant, pour l'unir au texte du livre V, 52, une courte citation qu'Origène a déplacée, comme il en avertit, et qui se trouve au § 33 de ce même livre.

Cette seconde partie aurait, à très-peu près, la même étendue que la première. Elle présente une dis-

cussion plus serrée, et qui va plus au fond des choses. L'homme du monde a laissé la place au philosophe. Celui-ci s'attaque aux Juifs et aux chrétiens tout ensemble, desquels les premiers attendent la venue d'un Messie ici-bas; les seconds prétendent qu'elle a eu lieu déjà. L'argumentation de Celse, qui porte sur l'idée de l'apparition d'un Dieu ou d'un messager divin sur la terre, après avoir touché à la fois les Juifs et les chrétiens, et avoir donné lieu à des considérations générales sur la Providence et la place exagérée que l'homme s'attribue dans l'ordre général des choses, est tournée particulièrement contre les Juifs. Après avoir gourmandé leur orgueil et leurs préjugés, Celse leur accorde cependant de garder leur religion, non parce qu'elle est vraie — car il ne se place nulle part à ce point de vue —, mais parce qu'elle est établie et qu'elle est une institution nationale et consacrée par le temps.

Il est assez difficile de comprendre sous un titre général le grand nombre d'idées qu'embrasse cette seconde partie. On pourrait cependant proposer celui-ci : *Objections contre la descente de Dieu ou d'un personnage divin ici-bas, et polémique contre les légendes puériles et les prétentions orgueilleuses des Juifs.*

Nous ferions une troisième division dans le livre de Celse, des fragments de la fin du cinquième livre d'Origène, de ceux du sixième livre entier, et de ceux qu'on trouve dans les soixante et un premiers paragraphes du septième livre.

Cette nouvelle partie, qui comprendrait aussi la valeur de deux livres d'Origène, commencerait, selon nous, au § 52 du cinquième livre, par le texte suivant qui se trouve au § 33 du même livre : « Que la seconde

troupe se présente maintenant : nous lui demanderons d'où ils viennent, qui ils suivent, et sur quelle loi ils se fondent, qu'ils puissent alléguer comme une loi de leur pays, » et s'arrêterait à ces mots de Celse cités au début du § 62 du septième livre : « Passons à autre chose, » etc.

Celse, dans la partie précédente, s'est attaqué surtout aux Juifs, bien que la plupart des traits qu'il dirige contre eux atteignent aussi les chrétiens. Maintenant il s'en prend aux seuls chrétiens. Cette partie est le cœur même du livre et, si l'on peut dire, le nerf de toute sa polémique. Elle était vraisemblablement la plus longue dans l'ouvrage même de Celse. Elle reste encore, malgré de nombreuses lacunes, la plus pleine ; mais en même temps, à cause de ces lacunes et peut-être de certaines transpositions, à cause aussi de plusieurs digressions ou redites, elle paraît la plus confuse et la moins bien ordonnée. Pour cela même, un titre général comprenant les divers développements qu'elle contient est assez difficile à trouver. Nous proposerions le suivant : *Objections contre la secte chrétienne, ses divisions, ses enseignements secrets, ses pratiques, sa doctrine morale, théologique, cosmogonique et eschatologique.*

Enfin les fragments du *Discours véritable* contenus dans la fin du septième et dans le huitième livre entier d'Origène, depuis VII, 62, jusqu'à VIII, 76, donneraient lieu, selon nous, à la quatrième et dernière division du livre de Celse.

Cette quatrième partie a un caractère à part et qui la distingue profondément des trois précédentes. Les traits de polémique s'y rencontrent encore sans doute ;

Celse y garde encore l'attitude d'un adversaire et parfois le ton méprisant et menaçant d'un ennemi qui sait que l'opinion commune est son alliée, et que la puissance publique, qui a déjà pris parti, pourra, dès le lendemain peut-être, ajouter une sanction sanglante à ses arguments : cependant, comme s'il savait que toute discussion et toute réfutation sont vaines contre des gens entêtés de leur extravagance, Celse semble accorder aux chrétiens de suivre leur manie et d'adorer leur Dieu, pourvu qu'ils ne refusent pas de rendre aussi respect et hommage à ceux de l'empire, et qu'ils ne répudient pas, dans la crise que traverse le monde romain, leurs devoirs de citoyens et de soldats. C'est comme un traité de paix qu'il leur offre.

On pourrait intituler cette quatrième et dernière partie du *Discours véritable : Conclusion ; essai de conciliation et appel à l'esprit de confraternité religieuse et patriotique de tous les chrétiens de bonne volonté.*

Ainsi le livre de Celse comprendrait, selon nous, les divisions suivantes :

Une préface ou un préambule.

1re Partie. — *Objections contre les chrétiens au point de vue du judaïsme, et traits généraux de la secte et de la propagande chrétiennes.*

2e Partie. — *Objections contre l'apparition de Dieu ou d'un personnage divin dans le monde, et polémique contre les légendes puériles et les prétentions orgueilleuses des Juifs.*

3e Partie. — *Objections contre la secte chrétienne, ses divisions, ses enseignements secrets, ses pratiques*

superstitieuses, sa doctrine morale, théologique, cosmogonique et eschatologique.

4e Partie. — *Conclusion ; essai de conciliation et appel à l'esprit de confraternité religieuse et patriotique de tous les chrétiens de bonne volonté.*

Nous n'oserions prétendre que ce partage du *Discours véritable* soit la restitution exacte de la division que Celse avait adoptée. Nous ne savons même pas si Celse avait en effet partagé son livre en plusieurs sections. A vrai dire, en présence du silence absolu d'Origène sur ce point, on en peut douter. Mais la division que nous proposons, encore qu'elle soit arbitraire ou idéale, nous paraît correspondre assez bien au mouvement des idées du philosophe païen, et être au moins utile pour comprendre le plan et la suite de sa polémique. Dans une composition ordonnée, quelle qu'elle soit, dans celles mêmes ou manquent les divisions en livres et en chapitres, on peut évidemment marquer diverses étapes ou points d'arrêts, où l'auteur a repris haleine pour passer d'un développement à un autre. Peut-être pourrait-on, dans l'ouvrage de Celse, tel que nous le possédons, multiplier davantage les divisions. Le partage que nous avons fait garde la juste mesure des proportions, car chacune des quatre parties notées ci-dessus est, à très-peu, d'égale étendue, et de plus laisse voir dans l'ordre des idées du philosophe païen un constant progrès et une gradation manifeste.

En effet, Celse se déguise d'abord en Juif, et, sous ce masque, argumente contre Jésus et les chrétiens issus du judaïsme ; puis il prend l'apparence d'un païen de culture moyenne qui sait des chrétiens, non tout ce

qu'on en peut savoir, mais ce que personne n'ignore et ce qui saute aux yeux de tous : leurs disputes intérieures, dans quel obscur milieu et par quelles voies clandestines ils se recrutent, par la glu de quelles promesses et par l'épouvantail de quelles menaces ils captivent et troublent les âmes faibles ; puis l'historien, le philosophe, paraît en scène, contre le judaïsme d'abord, dont le christianisme est comme une hérésie, ensuite contre le christianisme seul et ses sectes diverses, entrant dans le détail des opinions et des pratiques, mêlant la critique à l'enseignement, comme les traits satiriques aux raisons. Enfin Celse parle au nom de la religion universelle, dont le christianisme n'est en somme, à ses yeux, qu'une forme particulière, s'élève à des considérations d'État, et, au nom de la civilisation générale qui, en face des barbares menaçants, a besoin de toutes ses forces, il adjure les chrétiens de ne pas se séparer de la patrie romaine, de ne pas se dérober aux charges et aux services publics qui incombent à tous les hommes de cœur et à tous les bons citoyens.

Telle est la vue d'ensemble du livre de Celse ; tels la marche de son argumentation et le progrès de ses idées. Nous croyons qu'on est mal venu, après cela, de parler de désordre et de confusion. Quoi qu'on pense du fond même de la critique de Celse, son ouvrage était composé et ordonné avec un art consommé. Nul encore n'avait institué contre la religion nouvelle une attaque aussi bien entendue, ne l'avait prise à la fois par tant de côtés.

LE DISCOURS VÉRITABLE DE CELSE

ESSAI DE RESTITUTION ET DE TRADUCTION

LE

DISCOURS VÉRITABLE[1]

PRÉFACE[2]

Il y a une nouvelle race d'hommes nés d'hier, sans patrie ni traditions antiques, ligués contre toutes les

1. Nous avons fait cette restitution et cette traduction du *Discours véritable* de Celse sur trois éditions et un manuscrit du traité *Contre Celse*.

1° L'édition grecque-latine de Guillaume Spencer, donnée à Cambridge en 1677. 1 vol. in-4° avec les notes de David Hœschel.

2° L'édition grecque de Lommatzsch, donnée à Berlin en 25 vol. in-12, 1831-1848, laquelle est en grande partie la reproduction de l'édition bénédictine de Vincent de la Rue. 4 vol. in-fol. 1733-1759. Le *Contra Celsum*, dans l'édition de Lommatzsch, comprend le tome XVIII, livres I à III ; le tome XIX, IV à VI, et un peu plus de la moitié du tome XX, VII et VIII.

3° L'édition grecque-latine de Migne, t. XI de la *Patrologie grecque*, grand in-8, Petit-Montrouge, 1857, laquelle est la réimpression de l'édition bénédictine et en grande partie des notes de Lommatzsch.

4° Manuscrit petit in-4°, relié aux armes de François Ier. No 945 du fond grec de la Bibliothèque Nationale, sur papier de provenance orientale, à ce qu'il semble, et datant, comme on croit, du quatorzième siècle. Les éditeurs d'Origène le citent sous le nom de *Codex Regius*.

Ce manuscrit, qui contient quelques autres fragments d'Origène, est de grande valeur. Le traité *Contre Celse* y porte le titre suivant, en lettres rouges sur une seule ligne Ὠριγένους τοῦ Σοφωτάτου Βιβλίον κατὰ τοῦ Κέλσου τοῦ ἀθεωτάτου. Il commence au folio 48 *recto*, et se termine au folio 314 *verso*, est écrit en belle cursive; chaque page comprend 26 lignes qui répondent à 40 ou 42 lignes environ de l'édition de Migne. Il est cité souvent d'une manière inexacte et fautive dans les éditions Lommatzsch et Migne. Le dernier éditeur allemand d'Origène, à n'en pas douter, ne l'a pas eu sous les yeux et allègue souvent à tort son autorité pour plusieurs leçons.

2. Dans cet essai de restitution du traité polémique de Celse, tous les passages qu'on trouvera entre guillemets sont des phrases que nous

institutions religieuses et civiles, poursuivis par la justice, généralement notés d'infamie, mais se faisant gloire de l'exécration commune : ce sont les chrétiens.

Les colléges autorisés se réunissent ouvertement et au grand jour.

Les affiliés chrétiens tiennent des réunions clandestines et illicites, pour enseigner et pratiquer leurs maximes [1]. Ils s'y lient par un engagement plus sacré qu'un serment, s'y unissent pour violer plus sûrement les lois et résister plus aisément aux dangers et aux supplices qui les menacent [2].

Leur doctrine vient d'une source barbare. Non qu'on prétende leur en faire un reproche. Les barbares, en effet, sont assez capables d'inventer des dogmes. Mais la sagesse barbare vaut peu par elle seule ; il faut que la raison grecque s'y ajoute pour la perfectionner, l'épurer et l'étendre [3]. Les périls auxquels les chrétiens s'exposent pour leurs croyances, Socrate a su les braver pour les siennes avec un courage inébranlable et une admirable sérénité. Les préceptes de leur morale, dans ce qu'ils ont de meilleur, les philosophes les ont enseignés avant eux. Ce qu'ils débitent sur l'idolâtrie, que

ajoutons et insérons, là où Origène, au lieu de citer son adversaire, a seulement résumé sa pensée ; et là aussi, où il nous a paru qu'il y avait quelque évidente lacune, ou que la transition faisait défaut. Le reste est la traduction littérale des fragments de Celse tels qu'Origène les a donnés dans leur texte original, et, comme il nous semble, dans leur suite à peu près continue.

La Préface seule, où Origène discute plus qu'il ne cite et n'allègue nul long fragment, nous la donnons comme une restitution aussi approximative que possible. — Les vingt-huit premiers paragraphes du premier Livre d'Origène, nous ont fourni la plus grande partie des traits qui s'y rencontrent.

1. *Cont. Cels.*, I, 1.

2. *Cont. Cels.*, I, 3. Cf. *ibid.*, III, 14.

3. *Cont. Cels.*, I, 2.

tues faites de la main d'hommes souvent mépri-
ne sont pas des dieux, a été dit souvent déjà, et
ite a écrit qu' « adresser des prières à des choses
ıées, comme si c'étaient des dieux, autant valait
à des pierres[1]. » Le pouvoir qu'ils semblent pos-
leur vient de noms mystérieux et de l'invoca-
certains démons. Leur maître a fait par magie
qui a paru de merveilleux dans ses actions, et
a averti ses disciples de se garder de ceux qui,
ssant les mêmes secrets, pourraient en faire au-
se vanter comme lui de participer à la puis-
divine. Étrange et criante contradiction! Car
ndamne justement ceux qui l'imiteront, com-
ne pas le condamner lui aussi? Et s'il n'est pas
posteur et un pervers pour avoir accompli ses
ges, comment ceux-ci le seraient-ils plus que
ur faire la même chose[2]?

somme, leur doctrine est une doctrine secrète[3] :
tent à la retenir une constance indomptable, et
saurais leur reprocher leur fermeté. La vérité
ien qu'on souffre et qu'on s'expose pour elle, et
eux pas dire qu'un homme doive abjurer la foi
embrassée, ou feindre de l'abjurer, pour se déro-
x dangers qu'elle peut lui faire courir parmi les
es. Ceux qui ont l'âme pure se portent d'un élan
l vers Dieu avec lequel ils ont de l'affinité, et ne
nt rien tant que de diriger toujours vers lui leur
et leur entretien[4]. Mais encore faut-il que cette

1. *nt. Cels.*, I, 5. Cf. *Fragm. Phil. Græcor.* B. G. Didot, t. 1,

2. *nt. Cels.*, I, 6.
3. *nt. Cels.*, I, 7.
4. *nt. Cels.*, I, 8.

doctrine soit fondée en raison. Ceux qui croient sans examen tout ce qu'on leur débite ressemblent à ces malheureux qui sont la proie des charlatans et courent derrière les métragyrtes, les prêtres mithriaques ou sabbadiens et les dévots d'Hécate ou d'autres divinités semblables, la tête perdue de leurs extravagances et de leurs fourberies. Il en est de même des chrétiens. Plusieurs parmi eux ne veulent ni donner, ni écouter les raisons de ce qu'ils ont adopté. Ils disent communément : « N'examine point, crois plutôt » et : « Ta foi te sauvera ; » et encore : « La sagesse de cette vie est un mal, et la folie un bien [1]. »

S'ils veulent me répondre, non que j'ignore ce qu'ils disent, — car je suis pleinement édifié là-dessus, — mais comme à un homme qui ne leur veut pas plus de mal qu'aux autres hommes, tout ira bien. Mais s'ils ne veulent pas, et se renferment dans leur formule ordinaire : « N'examine point, » et le reste, il faut au moins qu'ils m'apprennent quelles sont au fond ces belles doctrines qu'ils apportent au monde, et d'où ils les ont tirées [2].

Toutes les nations les plus vénérables par leur antiquité conviennent entre elles sur les principes essentiels. Égyptiens, Assyriens, Chaldéens, Indiens, Odryses, Perses, Samothraciens et Grecs, ont tous des traditions à peu près semblables [3]. C'est chez ces peuples et non ailleurs qu'est la source de la vraie sagesse, qui s'est ensuite épanchée partout en mille ruisseaux séparés. Leurs sages, leurs législateurs, Linus, Or-

1. *Cont. Cels.*, I, 9.
2. *Cont. Cels.*, I, 12.
3. *Cont. Cels.*, I, 14-15.

phée, Musée, Zoroastre et les autres, sont les plus anciens fondateurs et interprètes de ces traditions, et les maîtres de toute culture. Nul ne songe à compter les Juifs parmi les pères de la civilisation, ni à accorder à Moïse un honneur pareil à celui des plus anciens sages[1]. Les histoires qu'il a racontées à ses compagnons sont de nature à faire connaître ce qu'il était et ce qu'étaient ceux-ci[2]. Les allégories par lesquelles on a tenté de les accommoder au bon sens ne sont pas supportables, et ceux qui ont essayé cette œuvre ont montré sans doute plus de complaisance et de bonté d'âme que de jugement[3]. Sa cosmogonie est d'une puérilité qui passe les bornes. Le monde, certes, est autrement ancien qu'il ne croit; et, des diverses révolutions qu'il a subies, soit par des embrasements, soit par des déluges, il n'a entendu parler que du dernier, celui de Deucalion, dont le souvenir plus récent a fait oublier les autres[4]. Venu après les anciens sages, Moïse s'est instruit à leur école, leur a emprunté ce qu'il a établi de meilleur parmi les siens, et s'est acquis à leur frais le titre d'homme divin que les Juifs lui donnent[5]. Ceux-ci avaient déjà emprunté aux Égyptiens leur circoncision. Ces gardeurs de chèvres et de brebis, s'étant mis à la suite de Moïse, se laissèrent éblouir par ses prestiges et persuader qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'ils nomment le Très-Haut, Adonaï, le Céleste, ou Sabaoth ou de quelque autre nom qu'il leur plaît de nommer le monde. Il importe peu du reste quel nom on donne au

1. *Cont. Cels.*, I, 16.
2. *Cont. Cels.*, I, 17.
3. *Cont. Cels.*, I, 17-18.
4. *Cont. Cels.*, I, 19.
5. *Cont. Cels.*, I, 20.

grand Dieu, que ce soit Zeus, comme font les Grecs, ou autrement comme les Égyptiens et les Indiens[1]. Avec cela, les Juifs adorent les anges et cultivent la magie dont Moïse a été parmi eux le premier instituteur.

Passons du reste sur tout cela, nous y reviendrons ailleurs plus amplement.

Or telle est la tige d'où sont sortis les chrétiens. La simplicité des Juifs ignorants s'est laissée prendre aux prestiges de Moïse. Et dans ces derniers temps, les chrétiens ont trouvé parmi les Juifs un nouveau Moïse qui les a séduits mieux encore, qui passe au milieu d'eux pour le fils de Dieu et est l'auteur de cette doctrine[2]. Il a ramassé autour de lui, sans choisir, nombre de gens simples, perdus de mœurs et grossiers, qui sont l'ordinaire gibier des charlatans et des fourbes, de sorte que l'espèce de monde qui s'est donné à cette doctrine permet déjà de juger de ce qu'elle peut valoir. L'équité pourtant oblige à reconnaître qu'il en est quelques-uns parmi eux dont les mœurs sont honnêtes, qui ne manquent pas tout à fait de lumières et ne sont pas malhabiles à se tirer d'affaire par des allégories[3]. C'est à ceux-ci particulièrement qu'on s'adresse, car s'ils sont honnêtes, sincères et éclairés, ils entendront la raison et la vérité.

1. *Cont. Cels.*, I, 24.
2. *Cont. Cels.*, I, 26.
3. Καίτοι οὐδ' αὐτὸς ἰδιώτας μόνους φησὶν ὑπὸ τοῦ λόγου προσῆχθαι τῇ κατὰ Ἰησοῦν θεοσεβείᾳ· ὁμολογεῖ γὰρ καὶ μετρίους καὶ ἐπιεικεῖς καὶ συνετούς τινας, καὶ ἐπ' ἀλληγορίαν ἑτοίμους εἶναι ἐν αὐτοῖς. — *Cont. Cels.*, I. 27.

PREMIÈRE PARTIE

OBJECTIONS CONTRE LES CHRÉTIENS AU POINT DE VUE DU JUDAÏSME, ET TRAITS GÉNÉRAUX DE LA SECTE ET DE LA PROPAGANDE CHRÉTIENNES.

[Les objections viennent d'elles-mêmes contre les uifs et les chrétiens. Mais ces derniers trouvent parmi es Juifs, desquels ils se sont séparés, leurs premiers t leurs plus ardents adversaires, et c'est un spectacle difiant que d'entendre les chefs de la famille, du haut e leurs traditions, gourmander leurs fils émancipés et ebelles, et reprocher au maître de l'apostasie et de la évolte ses insolentes et sacriléges prétentions. Il nous laît donc de livrer les chrétiens, maître et disciples, ux objurgations irritées des aînés de leur race. Qui ourrait mieux connaître et confondre plus directement homme de Nazareth que les descendants de ceux qui nt vécu à ses côtés? Qui aurait meilleur titre pour ailler la crédulité de ses disciples que ceux dont les ères ont su résister aux mêmes séductions? Écoutez lonc ce Juif qui a gardé intacte la foi de ses pères, et maginez qu'il interpelle d'abord Jésus[1].]

Tu as commencé par te fabriquer une filiation mereilleuse en prétendant que tu devais ta naissance à

1. Nous proposons ce passage comme un très-large à peu près. lous n'avons eu, pour l'écrire, aucune indication d'Origène, si ce n'est u'il dit que Celse procède d'abord par une prosopopée et introduit un uif imaginaire qui s'adresse d'abord à Jésus et ensuite aux chrétiens. lous donnons ce morceau comme une en-tête possible de la prosopopée.

une vierge.[1] [Nous savons au juste ce qui en est.] Tu es originaire d'un petit hameau de la Judée, né d'une pauvre femme de la campagne qui vivait de son travail. Celle-ci, convaincue d'avoir commis adultère avec un soldat nommé Panthéra[2], fut chassée par son mari qui était charpentier de son état. Expulsée de la sorte et errant çà et là ignominieusement, elle te mit au monde en secret. Plus tard, contraint par le dénûment à t'expatrier, tu te rendis en Égypte, y louas tes bras pour un salaire, et là, ayant appris quelques-uns de ces pouvoirs magiques dont se targuent les Égyptiens, tu revins dans ton pays, et enflé des merveilleux effets que tu savais produire, tu te proclamas Dieu[3].

Ta mère peut-être était belle, et Dieu, dont la nature pourtant ne souffre pas qu'il s'abaisse à aimer les mortelles, voulut jouir de ses embrassements. Mais il répugne que Dieu ait aimé une femme qui n'avait ni fortune ni naissance royale comme ta mère, car personne même de ses voisins ne la connaissait. Et lorsque le charpentier se prit de haine pour elle et la renvoya,

1. Πλασαμένου αὐτοῦ τὴν ἐκ παρθένου γένεσιν. — Le *Ms.* de Paris, — ni Lomatzsch ni Migne n'en avertissent, — porte γέννησιν, fol. 61 *verso*.

2. Le *ms.* de Paris écrit : Πάνθηρος, et non Πανθήρα. — Il est question de ce Panthéra dans un curieux pamphlet juif relativement récent, où Juda est opposé à Jésus, comme Simon à Pierre dans les *Clémentines*. Cette pièce, intitulée *Toldos-Jeschu* ou *Todelòth-Jescù*, a été publiée en hébreu et en latin par Wagenseil, dans un recueil qui a pour titre : *Tela ignea Satanæ*, Altdorf, 1681. 2 vol. petit in-4°.

Les anciennes compilations juives font aussi mention de Panthéra. Ainsi on lit dans le *Sabbath* 104, B : « Le fils de la Satada (Marie) était le fils de Pandéra. » — *Ibid.* : « Quant au mari de la Satada, son amant était Pandéra ; mais son mari était Papos-ben-Johadan. » — De même au *Talmud Jerusalem Abadas*, Sereth, ch. IX, p. 40 : « Vint quelqu'un qui souffla au malade une formule de conjuration au nom de Jesu, fils de Pandéra, et le malade guérit. »

3. *Cont. Cels.*, I, 28.

ni la puissance divine ni le *Logos*, qui dompte les cœurs[1], ne put la sauver de cet affront. Il n'y a rien là qui sente le royaume de Dieu.

[Cependant Jean baptisait et lavait les pécheurs dans les eaux du Jourdain. Tu vins à lui après tant d'autres pour être purifié[2].] Tu dis qu'à ce moment même une ombre d'oiseau descendit sur toi en volant du haut des airs. Mais quel témoin digne de foi a vu ce fantôme aîlé; qui a entendu cette voix du ciel qui te saluait fils de Dieu; qui, si ce n'est toi et, si l'on t'en veut croire, un de ceux qui ont été châtiés avec toi[3]. ?

Mon prophète, il est vrai, a dit autrefois dans Jérusalem, qu'un fils de Dieu viendrait pour faire justice aux pïeux et punir les injustes[4]. Mais pourquoi serait-ce à toi plutôt qu'à mille autres nés depuis cette prédiction, que cet oracle doive s'appliquer[5]? Les fanatiques et les imposteurs ne manquent pas, qui prétendent être venus d'en haut en qualité de fils de Dieu[6]. Et si, comme tu le dis, tout homme qui naît selon les décrets de la Providence est fils de Dieu, quelle différence y a-t-il entre toi et les autres ? Et beaucoup, sans doute, réfuteront tes prétentions, et assureront que c'est à eux-mêmes que se rapportent toutes les prédictions que tu as prises pour toi[7].

1. Λόγος πιστικός. Évidente ironie. Un manuscrit porte en marge : μυστικός, sans doute en guise de glose. — *Cont. Cels.*, I, 39.
2. Passage nécessaire, semble-t-il, pour la transition.
3. Καί τινα ἕνα 'επάγῃ τῶν μετὰ σοῦ κεκολασμένων. — *Cont. Cels.*, I, 41. — Il est étrange que le Juif de Celse mette Jean, le baptiste, dans la suite de Jésus, et le fasse mourir avec lui.
4. *Cont. Cels.*, I, 49.
5. *Cont. Cels.*, I, 50.
6. *Cont. Cels.*, I, 59.
7. *Cont. Cels.*, I, 57.

Tu racontes que des Chaldéens, ne pouvant se tenir après avoir appris ta naissance[1], se mirent en route pour venir t'adorer comme un Dieu, quand tu étais encore au berceau, qu'ils annoncèrent la chose à Hérode le Tétrarque, et que celui-ci, craignant que, devenu grand, tu ne t'emparasses du trône, fit égorger tous les enfants du même âge pour te faire périr sûrement[2]. [Cette histoire, du reste, est un pur conte aussi bien que l'avertissement prétendu de l'ange qu'il fallait t'éloigner[3].] Mais si Hérode a fait cela dans la crainte que plus tard tu ne prisses sa place, pourquoi arrivé à l'âge d'homme n'as-tu pas régné? Pourquoi te voit-on alors, toi, le fils de Dieu, errant si misérablement, courbé de frayeur, ne sachant que devenir[4], et avec tes dix ou onze acolytes ramassés dans la lie de la société, parmi des scélérats de publicains et de poissonniers, courant le pays, gagnant honteusement et à grand peine de quoi vivre[5]?

Pourquoi fallait-il qu'on t'emportât en Égypte? Pour te sauver de l'épée? Mais un Dieu ne peut craindre la mort. Un ange vint tout exprès du ciel t'ordonner à toi et à tes parents de fuir. Le grand Dieu qui avait déjà pris la peine d'envoyer deux anges pour toi, ne pouvait donc préserver son propre fils dans le pays même[6]?

Les vieilles légendes qui racontent la naissance di-

1. Κινηθέντες ἐπὶ τῇ γενέσει. — *Cont. Cels.*, I, 58.
2. *Cont. Cels.*, I, 58.
3. Κἂν μὴ πιστεύσῃ ἀληθῶς τοῦτο γεγονέναι ὁ παρὰ τῷ Κέλσῳ Ἰουδαῖος. — *Cont. Cels.*, I, 61. Et un peu plus bas pour la mission de l'ange dans le même paragraphe.
4. *Cont. Cels*,, I, 61.
5. *Cont. Cels.*, I, 62.
6. *Cont. Cels.*, 1, 66.

vine de Persée, d'Amphion, d'Éaque, de Minos, nous n'y ajoutons guère foi[1]. Cependant elles sauvent au moins la vraisemblance, en ce qu'elles attribuent à ces personnages des actions vraiment grandes, merveilleuses et utiles aux hommes[2]. Mais toi, qu'as-tu dit ou qu'as-tu fait de si admirable? Dans le temple, l'insistance des Juifs n'a pu t'arracher seulement un signe qui eût fait voir que tu étais le fils de Dieu[3].

On raconte, il est vrai, et on enfle à plaisir maints prodiges surprenants que tu as opérés, des guérisons miraculeuses, des pains multipliés et autres choses semblables. Mais ce sont prestiges que les magiciens ambulants accomplissent couramment, sans qu'on pense pour cela à les regarder comme les fils de Dieu[4].

Le corps d'un Dieu ne serait pas fait comme était le tien. Le corps d'un Dieu n'aurait pas été formé et procréé comme l'a été le tien. Le corps d'un Dieu ne se nourrit pas comme tu t'es nourri. Le corps d'un Dieu ne se sert pas d'une voix comme la tienne, ni des moyens de persuasion que tu as employés [5]. Et le sang qui coula de ton corps ressemble-t-il à celui qui coule dans les veines des dieux[6]? Quel Dieu, quel fils de

1. Οὐδ' αὐτοῖς (παλαιοῖς μύθοις) ἐπιστεύσαμεν. — *Cont. Cels.*, I, 65.
2. Migne donne : ὑπὲρ ἄνθρωπον, c'est-à-dire actions qui dépassent le pouvoir de l'homme. Lommatzsch : ὑπὲρ ἀνθρώπων, c'est-à-dire, pour le bien de l'homme. Le *ms.* de Paris donne : ὑπὲρ ἄνθρωπον avec une barre sur la dernière syllabe qui permet de lire ἀνθρώπων. — C'est la leçon que nous adoptons. Elle paraît confirmée plus loin, dans un passage où la même idée est exprimée : ὑπὲρ ἀνθρώπων γενναῖα ἐπιδειξαμένους. — III, 22.
3. *Cont. Cels.*, I, 67.
4. Passage probablement abrégé par Origène. *Cont. Cels.*, I, 68.
5. *Cont. Cels.*, I, 69, 70.
6. Citation d'Homère, Iliad., V, 340, faite par Celse, I, 66.

Dieu que celui que son père n'a pu sauver du plus infâme supplice et qui n'a pu lui-même s'en garantir[1] ?

Ta naissance, tes actions et ta vie sont non d'un Dieu, mais d'un homme haï de Dieu et d'un misérable goëte[2].

[J'imagine maintenant que notre Juif se tourne après cela vers les chrétiens et s'adresse à eux en cette façon[3] :]

D'où vient, compatriotes, que vous avez abandonné la loi de nos pères et que vous étant laissés ridiculement séduire par les impostures de celui à qui je viens de parler, vous nous ayez quittés pour adopter une autre loi et un autre genre de vie[4] ? Il n'y a que trois jours que nous avons puni celui qui vous mène comme un troupeau[5]. C'est depuis ce temps que vous avez abandonné la loi de vos ancêtres. C'est sur notre religion que vous vous fondez ; comment donc la rejetez-vous maintenant ? Si en effet quelqu'un vous a prédit que le fils de Dieu devait descendre dans le monde, c'est un des nôtres, un prophète inspiré par notre Dieu[7]. Jean qui a baptisé votre Jésus était aussi un des nôtres, et Jésus même, né parmi nous, vivait selon notre loi et obser-

1. Passage anticipé et qui paraît mieux à sa place ici. On le trouve liv. I, 54, *init.*

2. Ταῦτα θεομισοῦς ἦν τινος καὶ μοχθηροῦ γόητος. — *Cont. Cels.*, I, 71.

3. Cette nouvelle prosopopée de Celse, ou plutôt la continuation de la première, commence avec le second livre d'Origène.

4. Τί παθόντες ὦ πολῖται. — *Cont. Cels.*, II, 1.

5. Χθὲς καὶ πρώην τοῦτον ἐκολάζομεν βουκολοῦντα ὑμᾶς. — *Cont. Cels.*, II, 4.

6. *Cont. Cels.*, II, 4.

7. Οὗτος ἡμέτερος ἦν ὁ προφήτης καὶ τοῦ ἡμετέρου θεοῦ. — *Cont. Cels.* II, 4. Le *ms.* de Paris supprime l'article devant προφήτης.

vait nos cérémonies[1]. Il a subi parmi nous la juste ine de ses crimes. Ce qu'il vous a débité avec arronce[2] de la résurrection, du jugement, des récomnses et des peines réservées aux méchants, ce sont vieilles histoires qui courent nos livres et sont deis longtemps surannées[3]. [Il n'a rien été autre ose qu'un imposteur, un menteur et un impie[4].] en d'autres sans doute auraient pu paraître tels que sus à ceux qui auraient voulu se laisser tromper[5]. Ceux qui croient au Christ font un crime aux Juifs de avoir pas reçu Jésus pour Dieu[6]. Mais comment donc, us qui avions appris à tous les hommes que Dieu vait envoyer ici-bas le ministre de sa justice pour pu- les méchants, comment l'aurions-nous outragé à sa nue? Pourquoi aurions-nous traité avec ignominie ui dont nous avions d'avance annoncé l'avénement? ait-ce donc pour attirer sur nous un surcroît de châent de la part de Dieu[7]? Mais comment recevoir ur Dieu celui qui, comme entre autres choses on l'en usait, ne fit rien de ce qu'il avait promis? Qui, conncu, jugé, condamné au supplice, se sauva honteunent[8] et fut pris, livré par ceux mêmes qu'il appelait ses disciples? Un Dieu ne devait pas se laisser lier, emmener comme un criminel; bien moins encore de-

1. *Cont. Cels.*, II, 4, 6.
2. *Cont. Cels.*, II, 7, *Init.*
3. *Cont. Cels.*, II, 5
4. Passage restitué d'après une indication d'Origène. *Cont. Cels.*, II, 7.
5. *Cont. Cels.*, II, 8.
6. Passage nécessaire à la liaison des idées.
7. *Cont. Cels.*, II, 8.
8. Le mot ἐπονειδιστότατα manque dans le *ms.* de Paris. V. f. 87, *vers.*

vait-il être abandonné, trahi par ceux qui vivaient avec lui, qui étaient ses familiers, qui le suivaient comme un maître, le considéraient comme un sauveur, fils et envoyé du grand Dieu[1]. Un bon général qui commande à des milliers de soldats n'est jamais trahi par les siens, pas même un misérable chef de brigands commandant à des hommes perdus, tant que ceux-ci trouvent profit à le suivre. Mais Jésus trahi par ceux qui marchaient sous lui, ne sut pas se faire obéir comme un bon général, ni après avoir fait ses dupes — j'entends ses disciples — ne sut pas seulement leur inspirer ce dévouement qu'un chef de brigands, si je puis dire, obtient de sa bande[2].

J'aurais maintes choses à dire de la vie de Jésus, toutes très-véritables et fort éloignées du récit de ses disciples, mais je veux bien les passer sous silence[3].

[On sait comme il a fini, l'abandon de ses disciples, les outrages, les mauvais traitements et les souffrances du supplice[4].] Ce sont là des faits avérés qu'on ne saurait déguiser, et vous ne direz pas sans doute que ces épreuves n'ont été qu'une vaine apparence aux yeux des impies, mais qu'en réalité il n'a pas souffert. Vous avouez ingénûment qu'il a souffert en effet. Mais l'imagination des disciples a trouvé une adroite défaite: c'est qu'il avait prévu lui-même et prédit tout ce qui lui est arrivé[5]. La belle raison! C'est comme si pour prou-

1. *Cont. Cels.*, II, 9.
2. *Cont. Cels.*, II, 12. Le texte du *ms.* de Paris, fol. 90, *recto*, contient ici quelques différences, insignifiantes du reste, avec le texte de Lommatzsch. L'éditeur allemand n'en a noté aucune.
3. *Cont. Cels.*, II, 13.
4. Passage inséré comme transition.
5. Nous intervertissons ici quelque peu, pour le meilleur ordre des

ver qu'un homme est juste, on le montrait commettant des injustices; pour prouver qu'il est irréprochable, on faisait voir qu'il a versé le sang; pour prouver qu'il est immortel, on montrait qu'il est mort, en ajoutant qu'il avait prédit tout cela[1]. Mais quel Dieu, quel démon, quel homme de sens, sachant d'avance que de pareils maux le menacent, ne les éviterait, s'il le pouvait, au lieu de se jeter tête baissée dans des accidents qu'il a prévus[2]? S'il [Jésus] a prédit la trahison de l'un et le reniement de l'autre, comment ont-ils osé l'un trahir, l'autre renier celui qu'ils devaient craindre comme un Dieu[3]? Ils le trahirent pourtant et le renièrent, sans avoir aucun souci de lui[4].

Un homme contre lequel on forme une conspiration, et qui le sait, et qui avertit d'avance les conjurés, les fait changer de dessein et se tenir en garde. Les événements donc ne sont pas arrivés parce qu'ils avaient été prédits. Cela ne se peut. Au contraire, de cela seul qu'ils sont arrivés, il suit qu'il est faux qu'ils aient été prédits. Il est impossible que des gens prévenus eussent persisté à trahir ou à renier[5].

idées, trois citations qui se trouvent aux paragraphes 13, 15 et 16, et nous mettons à la fin la citation du § 13. Il nous semble que la clarté y gagne.

1. *Cont. Cels.*, II, 16. Le *ms*. de Paris porte ὥσπερ, φησὶν, ὁ λέγων f. 92, *verso*; les édit. Lommatzsch et Migne : ὥσπερ, φησὶν, εἴ τις λέγων...

2. *Cont. Cels.*, II, 17.

3. *Cont. Cels.*, II, 18. A la suite de ce mot, Origène prend la parole. Les éditions Lommatzsch et Migne portent l'une et l'autre καὶ οὐκ εἶδε, et, en note, on invoque pour cette leçon le *ms*. de Paris ; or, il donne une autre leçon, καὶ οὐκ οἶδε, fol. 93, *verso*, — laquelle, du reste, paraît moins bonne.

4. *Cont. Cels.*, II, 18.

5. *Cont. Cels.*, II, 19.

Mais, [direz-vous,] c'est un Dieu qui a prédit toutes ces choses; il fallait donc absolument que tout ce qu'il avait prédit arrivât. — Un Dieu donc aura induit ses propres disciples et prophètes, avec lesquels il mangeait et buvait, en cet abîme d'impiété et de scélératesse sacrilége, lui qui devait surtout faire du bien à tous les hommes et plus qu'à personne à ceux avec lesquels il frayait tous les jours! Vit-on jamais homme tendre des piéges à ceux qui partagent sa table? Or, ici, c'est le commensal même d'un Dieu qui lui dresse des embûches, et, ce qui répugne encore plus, le Dieu lui-même dresse des embûches à ses compagnons et fait d'eux des traîtres et des impies [1].

[D'autre part], s'il a voulu ce qui est arrivé, si c'est pour obéir à son père qu'il a subi le supplice, il est clair que cet accident tombant sur un Dieu [impassible par nature] et qui s'y soumettait librement et de propos délibéré, n'a pu lui causer ni douleur ni peine [2]. Pourquoi donc alors pousse-t-il des plaintes et des gémissements et prie-t-il que le dénoûment qui l'effraie lui soit épargné, disant [3] : « O mon père, s'il se peut que ce calice s'éloigne [4]! »

Mais tous ces prétendus faits sont des contes que vos maîtres et vous avez fabriqués, sans pouvoir seulement donner à vos mensonges une couleur de vérité [5].

1. *Cont. Cels.*, II, 20.
2. *Cont. Cels.*, II, 23.
3. Le *ms.* de Paris ne porte pas les mots ὧδέ πως, qu'on trouve dans les édit. de Lommatzsch et de Migne, et qui paraissent inutiles.
4. *Cont. Cels.*, II, 24. Le *ms.* de Paris porte εἰ δυνατόν et non εἰ δύναται, comme les édit. de Lommatzsch et de Migne, qui n'avertissent pas de cette différence de leçon. Fol. 96, *verso*.
5. *Cont. Cels.*, II, 26.

n sait du reste qu'il en est plusieurs parmi vous qui, emblables à ceux qui dans l'ivresse vont jusqu'à porer sur eux-mêmes des mains violentes, changent et ransforment à leur guise le premier texte de l'Évanile de trois et quatre manières et plus encore, pour voir plus facilement raison des objections qu'on y oppose[1].

[Vous faites sonner très-haut les prédictions contenues dans les prophètes, vous les interprétez avec une berté sans limites et les rapportez complaisamment à ésus[2];] mais il y en a une infinité d'autres auxquels lles pourraient s'ajuster à meilleur titre[3]. C'est un rand monarque, maître de toute la terre, de toutes s nations et de toutes les armées, dont les prophètes nt annoncé la venue et non une pareille peste[4]. D'ailleurs, quand il s'agit de Dieu ou du fils de Dieu, ce 'est pas sur de tels indices, sur d'équivoques exégèses t de si chétifs témoignages qu'on peut se fonder. omme le soleil en éclairant toutes choses de sa lumière se révèle lui-même le premier, ainsi devait-il en tre du fils de Dieu[5].

[Mais il n'y a pas d'interprétation si forcée qu'elle soit les prophéties qui puisse s'appliquer à la personne de ésus[6].]

Vous avez, par un raffinement de subtilité, identifié le fils de Dieu avec le pur *Logos* divin. De fait,

1. *Cont. Cels.*, II, 27.
2. Restitution que semble demander la suite des idées, et que nous oposons sur des indications d'Origène. *Cont. Cels.*, II, 28, *init.*
3. *Cont. Cels.*, II, 28.
4. Οὐχὶ τοιοῦτον ὄλεθρον κατήγγειλεν. — *Cont. Cels.*, II, 29.
5. *Cont. Cels.*, II, 30.
6. Passage introduit pour marquer la liaison des idées.

au lieu de ce pur et saint *Logos*, vous ne pouvez nous montrer ici qu'un individu ignominieusement[1] conduit au supplice et bâtonné[2]. Que le fils de Dieu puisse être pour vous le *Logos* divin, nous y consentons aussi; mais comment le trouver dans ce hâbleur et ce goëte[3]? La généalogie que vous lui avez faite et où l'on voit à partir du premier homme Jésus descendre des anciens rois, est un chef-d'œuvre d'orgueilleuse fantaisie. La femme du charpentier, si elle eût eu de semblables aïeux, ne l'eût pas sans doute ignoré[4].

Et qu'est-ce que Jésus a fait de grand et qui sente le Dieu? Le vit-on dédaignant l'humanité, se faisant jeu et risée des événements d'ici-bas[5]? [A-t-il dit seulement comme le personnage de la tragédie[6] :] « Le Dieu me délivrera lui-même quand je le voudrai[7]. » Vous savez que celui qui le condamna n'a pas été puni comme Penthée qui fut pris de transports furieux et mis en pièces[8]. Et maintenant, s'il ne l'a pu plus tôt, que ne fait-il éclater sa vertu divine? Que ne se lave-t-il enfin de cette ignominie? que ne fait-il justice de ceux qui l'ont outragé lui et son père[9]? Et le sang qui sortit de sa

1. Les éditions Lommatzsch et Migne portent ici : ἄνθρωπον ἀτιμότατον ἀπαχθέντα. Nous préférons et gardons la leçon du ms. de Paris, ἀτιμότατα. Fol. 98, *rect.*
2. *Cont. Cels.*, II, 31.
3. *Cont. Cels.*, II, 32, *init.*
4. *Cont. Cels.*, II, 32.
5. La leçon commune des manuscrits et des éditions imprimées est : καταφρονῶν ἀνθρώπων. Si nous osions corriger ce dernier mot, nous proposerions ἀνθρωπείων. — *Cont. Cels.*, II, 33.
6. Phrase nécessaire pour la transition.
7. Citation des *Bacchantes* d'Euripide, vers 426.
8. Allusion à un épisode de la même tragédie d'Euripide. — *Cont. Cels.*, II, 34.
9. *Cont. Cels.*, II, 35.

blessure? Était-il semblable à celui qui coule dans les veines des Dieux[1]? Et l'ardeur de la soif, que le premier venu sait supporter, était telle chez lui, qu'il but à plein gosier fiel et vinaigre[2]!

Vous nous faites un crime, ô hommes très-fidèles, de ne pas le recevoir pour Dieu, de ne pas admettre que c'est pour le bien des hommes qu'il a souffert, afin que nous apprenions nous aussi à mépriser les supplices[3]. Mais après avoir vécu sans pouvoir persuader personne, pas même ses propres disciples, il a été exécuté et a souffert ce qu'on sait[4]. [Devait-il donc mourir de cette mort infâme[5]?] Il n'a su de plus ni se préserver du mal, ni vivre exempt de tout reproche[6]. Vous ne direz pas sans doute que n'ayant pu gagner personne ici-bas, il s'en est allé dans l'Hadès pour gagner ceux qui s'y trouvent[7]?

Si vous pensez que c'est assez d'alléguer pour votre défense les absurdes raisons qui vous ont ridiculement abusés, qu'est-ce qui empêche que tous ceux qui ont été condamnés et ont quitté la vie d'une manière plus misérable, ne soient regardés comme de plus grands et de plus divins envoyés[8]? D'un brigand et d'un meurtrier suppliciés, on pourrait dire alors avec une égale impudence : « Ce fut non un brigand, mais un Dieu;

1. *Cont. Cels.*, II, 36. Ce même vers d'Homère est déjà cité un peu plus haut dans le discours du Juif à Jésus.
2. *Cont. Cels.*, II, 37.
3. *Cont. Cels.*, II, 38.
4. *Cont. Cels.*, II, 39.
5. Phrase ajoutée sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, II, 40.
6. *Cont. Cels.*, II, 41, 42.
7. *Cont. Cels.*, II, 43.
8. *Cont. Cels.*, II, 44.

car à ses compagnons il prédit qu'il souffrirait ce qu'il a souffert[1]. »

Pendant sa vie ici-bas, tout ce qu'il put faire fut de gagner une dizaine de scélérats de mariniers et de publicains, et encore ne se les attacha-t-il pas tous[2]. Et ceux-ci qui vivaient avec lui, qui entendaient sa voix, qui le reconnaissaient pour maître, quand ils le virent torturé et mourant, ne voulurent ni mourir avec lui, n mourir pour lui; ils oublièrent le mépris des supplices; bien plus, ils nièrent qu'ils fussent ses disciples. C'est vous aujourd'hui qui voulez bien mourir avec lui[3]. N'est-ce pas le comble de l'absurde que, tant qu'il vécut, il n'ait pu persuader personne, et que depuis sa mort, ceux qui le veulent persuadent tant de monde[4]!

Mais par quelle raison avez-vous pu vous mettre dans l'esprit qu'il était le fils de Dieu? — C'est, dites-vous, que nous savons qu'il a souffert le supplice pour la destruction du père du péché. — Mais n'y en a-t-il pas des milliers d'autres qui ont été exécutés et avec tout autant d'ignominie[5]? C'est, [dites-vous encore,] qu'il a guéri des boiteux et des aveugles, et à ce que vous assurez, ressuscité des morts[6]. [Mais ne vous a-t-il pas prémuni lui-même contre de pareilles séductions, ne vous a-t-il pas prévenu lui-même de vous défier des

1. *Cont. Cels.*, II, 44.
2. Nous intervertissons ici l'ordre et plaçons cette citation avant la suivante. Dans le texte d'Origène, elle est mise après. — *Cont. Cels.*, II, 46.
3. *Cont. Cels.*, II, 45.
4. *Cont. Cels.*, II, 46.
5. *Cont. Cels.*, II, 47.
6. Indication sommaire d'Origène. — *Cont. Cels.*, II, 48.

imposteurs et des thaumaturges[1]?] O lumière et vérité! De sa bouche même et, en termes explicites, comme vos propres livres en témoignent, il annonce que d'autres se présenteront à vous, usant des mêmes pouvoirs, qui ne seront que des scélérats et des imposteurs; et il nomme un Satan[2] qui doit faire quelques prodiges semblables. N'est-ce pas déclarer que ces prodiges n'ont rien de divin, mais que ce sont œuvres de causes impures? La force de la vérité l'a contraint de démasquer les autres, et il s'est confondu lui-même du même coup. Quelle misère donc de tirer des mêmes actes que celui-ci est un Dieu et ceux-là des charlatans! Pourquoi, à propos des mêmes faits, sur son propre témoignage, taxer de scélératesse les autres plutôt que lui? Nous retenons son aveu : Il a reconnu que les prodiges ne sont pas la marque d'une vertu divine, mais les indices manifestes de l'imposture et de la perversité[3].

Quelle raison donc enfin a pu vous persuader? Est-ce parce qu'il a prédit qu'après sa mort il ressusciterait[4]? — Eh bien, soit, admettons qu'il ait dit cela. Combien d'autres débitent d'aussi merveilleuses fanfaronnades pour séduire les bonnes dupes qui les écoutent, et les exploiter en les abusant? Zamolxis de Scythie[5], esclave de Pythagore, en fit autant, dit-on, et Pythagore lui-

1. Restitution exigée par la suite des idées et fondée sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, II, 48.

2. Nous gardons la leçon de *ms.* de Paris Καὶ Σατανᾶν τοιαῦτά τινὰ παραμηχανώμενον ὀνομάζει. Lommatzsch et Migne donnent la leçon : Καὶ Σατανᾶν τινα, un certain Satan. Il est vrai qu'Origène reprenant la pensée de Celse écrit plus bas, § 53 : Καὶ Σατανᾶς τις. — *Cont. Cels.*, II, 49.

3 *Cont. Cels.*, II, 49.

4. *Cont. Cels.*, II, 54.

5. Cf. Hérodote, lib. IV, 94 et *seqq*.

même en Italie[1], et Rhampsinit d'Égypte. On raconte que ce dernier joua aux dés dans l'Hadès avec Dêmèter et revint sur la terre avec un voile d'or que la déesse lui avait donné[2]. Et Orphée chez les Odryses, et Protésilas en Thessalie, et Hercule, et Thésée à Ténare[3]. Il faudrait peut-être examiner d'abord si jamais homme réellement mort est ressuscité avec son même corps. Mais pensez-vous que les aventures des autres soient de pures fables et ne sauraient faire illusion, tandis que l'issue de votre pièce a bien meilleur air et est plus croyable, avec le cri que votre Jésus jeta du haut du poteau en expirant, le tremblement de terre et les ténèbres? Vivant, il n'avait rien pu pour lui-même, mort — dites-vous — il ressuscita et montra les marques de son supplice et les trous de ses mains. Mais qui a vu tout cela[4]? Une femme hystérique, à ce que vous dites, et quelque autre peut-être de la même troupe ensorcelée[5], soit que [ce prétendu témoin] ait vu en rêve ce que lui représentait son esprit troublé, soit que son imagination abusée ait donné un corps à ses désirs, ce qui est arrivé à tant d'autres, soit plutôt qu'il ait voulu frapper l'esprit des autres hommes par un récit merveilleux, et à l'aide de cette imposture, fournir matière de tromperie à ses confrères en charlatanisme[6].

1. Cf. Diogèn. Laert., *In Pithag.*, lib. VIII.
2. Cf. Herodot., lib. II, 122.
3. Cf. Diod. Sic., Bibl. hist., IV, 26, 62.
4. La leçon du *ms.* de Paris est τίς τοῦτο οἶδε. Celle du *ms.* du Vatican, adoptée par Lommatzsch et Migne, est évidemment meilleure : τίς τοῦτο εἶδε.
5. Γυνὴ πάροιστρος ὥς φατε καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας.
6. *Cont. Cels.*, II, 55.

Si Jésus voulait faire éclater réellement sa vertu divine, il fallait qu'il se montrât à ses ennemis, au juge qui l'avait condamné et à tout le monde en général[1]; car puisqu'il était mort et de plus Dieu, s'il faut vous en croire, il n'avait plus rien à craindre de personne, et ce n'était pas sans doute pour qu'il restât caché qu'il avait été envoyé primitivement[2]. S'il le fallait même pour mettre sa divinité en pleine lumière, il devait disparaître tout d'un coup de dessus la croix[3]. Quel envoyé, au lieu d'exposer sa mission, s'est jamais caché[4]? Est-ce donc parce qu'on doutait qu'il fût venu en chair et en os et qu'on était au contraire parfaitement assuré qu'il était ressuscité, que, de son vivant, il se prodigua en prédications, et qu'une fois mort, il ne se fit voir en cachette qu'à une pauvre femme et à ses seuls affiliés[5]? Son supplice a eu tout le monde pour témoin, sa résurrection n'en a eu qu'un seul; il fallait que ce fut tout le contraire[6]. S'il voulait rester ignoré, pourquoi la voix divine déclara-t-elle hautement qu'il était fils de Dieu? S'il voulait être connu, pourquoi s'est-il laissé mener au supplice, pourquoi est-il mort[7]? [S'il voulait par son supplice apprendre à tous les hommes à mépriser la mort, pourquoi a-t-il envié sa présence au plus grand nombre, après sa résurrection? pourquoi n'a-t-il pas appelé tous les hommes autour de lui, afin de leur

1. *Cont. Cels.*, II, 63.
2. *Cont. Cels.*, II, 67.
3. *Cont. Cels.*, II, 68.
4. *Cont. Cels.*, II, 70.
5. *Cont. Cels.*, II, 70.
6. *Cont. Cels.*, II, 70.
7. Le *ms.* de Paris porte : ἢ τί ἀπέθανε, et, au-dessus des deux dernières syllabes de ce mot, d'une main plus moderne θνήσκει, fol. 114, *verso*. *Cont. Cels.*, II, 72.

exposer clairement dans quel dessein il était descendu du ciel[1]?]

O Très-Haut! ô Dieu du ciel! quel Dieu se présentant aux hommes peut les trouver incrédules, surtout quand il apparaît au milieu de ceux qui soupirent après lui! Comment ne serait-il pas reconnu de ceux qui l'attendent depuis longtemps[2]!

Faut-il parler de son caractère irritable, si prompt aux imprécations et aux menaces? de ses « Malheur à vous! » « Je vous annonce... » En usant de tels moyens, il avoue bien qu'il est impuissant à persuader; et ces moyens ne conviennent guère à un Dieu, pas même à un homme de sens[3].

Nous n'avons rien tiré que de vos propres Écritures: nous n'avons que faire d'autres témoignages contre vous. Vous vous réfutez assez vous-mêmes[4].

Oui, certes, nous gardons cette espérance que nous ressusciterons quelque jour corporellement et jouirons de l'immortalité, et que celui que nous attendons sera le type et l'initiateur de cette vie nouvelle, et montrera que rien n'est impossible à Dieu[5]. Mais où donc est-il, afin que nous le voyions et le croyions[6]? Celui-là n'est-il

1. Restitution de ce passage d'après une réponse d'Origène. *Cont. Cels.*, II, 73.

2. *Cont. Cels.*, II, 74, 75.

3. *Cont. Cels.*, II, 76.

4. Nous avons déplacé ce passage, qui se trouve avant les deux précédentes citations au commencement du § 74. Il nous semble que, donné par Origène comme une conclusion — πᾶσί γε τούτοις ἐπιλέγει — il est ainsi mieux à sa place.

5. Lommatzsch et Migne donnent ici cette leçon : Δεικνῦντα, ὅτι οὐκ ἀδύνατόν τι τῷ θεῷ et écrivent en note : *Ita Codd.* Regius et Basileensis. Or, le *ms.* de Paris (Codex Regius), porte très-clairement à la première ligne du fol. 117 *recto :* Οὐκ ἀδύνατόν τι παρὰ τῷ θεῷ. — *Cont. Cels.*, II, 77.

6. *Cont. Cels.*, II, 77.

descendu ici-bas que pour nous rendre incrédules[1]? Mais non, ce fut un homme. L'expérience nous l'a fait voir tel[2] et la raison le prouve aussi[3].

Il n'y a rien au monde de si niais que la dispute que les chrétiens et les Juifs ont ensemble, et leur controverse au sujet de Jésus rappelle tout justement le proverbe connu : « Se quereller pour l'ombre d'un âne[4]. » Il n'y a rien de sérieux dans ce débat, où les deux parties conviennent que des prophètes inspirés par un esprit divin ont prédit qu'un certain sauveur doit venir pour le genre humain, mais ne s'entendent pas sur le point de savoir si le personnage annoncé est venu ou non[5]. [Les Juifs révoltés firent schisme autrefois et se séparèrent des Égyptiens, avec lesquels ils faisaient corps, par mépris pour la religion nationale[6].] Or, ils ont à leur tour subi la pareille de la part de ceux qui se sont attachés à Jésus et ont cru à lui comme au Christ. Des deux côtés l'esprit de parti[7] a été la cause des nouveautés[8]. Il a fait que des Égyptiens se sont séparés de la mère patrie pour devenir Juifs, et qu'au temps de Jésus d'autres Juifs se sont détachés aussi de la communauté juive et se sont mis à la suite de Jésus[9].

1. *Cont. Cels.*, II, 78.
2. Οἷον αὐτὸ τὸ ἀληθὲς ἐμφανίζει. Tel est le texte de Lommatzsch et de Migne. Le *ms.* de Paris, ce dont les deux éditeurs n'avertissent pas, porte, fol. 117 *verso* : Οἷον αὐτόν.
3. *Cont. Cels.*, II, 79.
4. Voir, sur ce proverbe, Suidas, au mot ὄνου σκία, et περὶ ὄνου σκίας.
5. *Cont. Cels.*, III, 1.
6. Restitution sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, III, 5, *init.*
7. Τὸ στασιάζειν πρὸς τὸ κοινόν.
8. *Cont. Cels.*, III, 5.
9. *Cont. Cels.*, III, 7.

[Et ce goût d'orgueilleuse faction est tel encore aujourd'hui chez les Chrétiens que [1],] si tous les hommes voulaient se faire Chrétiens, ceux-ci ne le voudraient plus [2]. Dans l'origine, quand ils étaient en petit nombre, ils avaient tous les mêmes sentiments, mais depuis qu'ils sont devenus foule, ils se sont partagés et divisés en sectes, dont chacune prétend faire bande à part, comme ils le voulaient primitivement [3]. Ils se séparent de nouveau du grand nombre, se condamnent les uns les autres, n'ayant plus de commun, pour ainsi parler, que le nom, s'ils l'ont encore. C'est la seule chose qu'ils ont eu honte d'abandonner; car, pour le reste, les uns ont une doctrine, les autres une autre [4].

Ce qu'il y a de remarquable dans leur société, c'est qu'on peut les convaincre de ne l'avoir établie sur aucun principe sérieux, à moins qu'on ne regarde comme tels l'esprit de parti, la force qu'on en peut tirer pour soi et la crainte des autres [5], car c'est là le fondement de leur communauté [6]. [Des enseignements secrets achèvent de la cimenter [7],] et on ne sait quels méchants contes fabriqués avec de vieilles légendes dont ils remplissent d'abord les imaginations de leurs adeptes, comme on étourdit du bruit des tambours ceux qu'on initie aux mystères des Corybantes [8].

[Quelques beaux dehors ne manquent pas : dès le

1. Phrase intercalée pour lier les idées.
2. *Cont. Cels.*, III, 9.
3. *Cont. Cels.*, III, 10.
4. Τὰ λοιπὰ δ'ἄλλοις ἀλλαχῇ τετάχαται. — *Cont. Cels.*, III, 12.
5. Τὸ τῶν ἔξωθεν δέος. — La crainte des profanes, de ceux qui ne ont pas partie de la faction, Juifs ou païens.
6. *Cont. Cels.*, III, 14.
7. Indication d'Origène, III, 15.
8. *Cont. Cels.*, III, 16.

seuil on est troublé ou séduit; mais c'est comme dans la religion égyptienne[1].] Dès qu'on approche on voit des cours et des bois sacrés magnifiques, de grands et beaux vestibules, des temples admirables avec de majestueux péristyles; mais si l'on entre et qu'on pénètre au fond du sanctuaire, on trouve que l'objet adoré n'est rien qu'un chat, un singe, un crocodile, un bouc ou un chien[2]. Encore pour ceux qui ne s'arrêtent pas à l'écorce, il y a là quelque chose qui n'est ni vil ni frivole[3]. Ces symboles en effet ne méritent pas le mépris, puisqu'ils sont au fond un hommage rendu, non à des animaux périssables, comme le croit le vulgaire, mais à des idées éternelles. Les Chrétiens qui raillent le culte égyptien sont bien plus naïfs, car ce qu'ils enseignent à propos de Jésus n'a rien de plus relevé que les boucs et les chiens de ces temples[4]. [Ils se moquent aussi de Castor et de Pollux, d'Héraclès, de Bacchus et d'Asclépios[5],] et n'admettent pas qu'on les reçoive pour dieux, parce que, quelque éclatants services qu'ils aient rendus à l'humanité, ils ont été d'abord des hommes; mais, pour Jésus, ils prétendent qu'après sa mort il est apparu lui-même à ses compagnons; — lui-même, c'est-à-dire son ombre[6] — [et veulent que pour cela on le reconnaisse pour Dieu. Mais ces apparitions posthumes sont de communes aventures dont les his-

1. Restitution de ce passage d'après une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, III, 17, *init.*
2. *Cont. Cels.*, III, 17.
3. *Cont. Cels.*, III, 18.
4. *Cont. Cels.*, III, 19.
5. Passage inséré sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, III, 22, *init.*
6. *Cont. Cels.*, III, 22.

toires sont pleines [1].] Aristée de Proconnèse disparut aux yeux miraculeusement, et se fit voir ensuite à diverses personnes et en divers lieux. Apollon même avait recommandé aux habitants de Métaponte de le mettre au rang des dieux [2] : cependant nul ne le regarde plus comme un dieu. De même on ne regarde pas comme un dieu l'hyperboréen Abaris, qui possédait cependant le merveilleux pouvoir de se transporter d'un lieu dans un autre avec la rapidité d'une flèche [3], ni le Clazoménien [Hermotime] dont, entre autres traits surprenants, on raconte que l'âme s'échappant du corps qu'elle animait, errait çà et là seule et libre [4]; ni Cléomène d'Astypalée qui, étant entré dans un coffre et en tenant le couvercle fermé sur lui, n'y fut plus trouvé. Ceux qui, pour le prendre, brisèrent le coffre, constatèrent qu'il s'était échappé par une puissance merveilleuse [5]. On pourrait citer bien d'autres histoires de ce genre [6].

En rendant un culte à leur supplicié [7], les Chrétiens en tout cas ne font rien de plus que les Gètes avec Zamolxis, les Ciliciens avec Mopse, les Acharnaniens avec Amphiloque, les Thébains avec Amphiaraos, les Lébadiens avec Trophonios [8]. De la même manière aussi les Égyptiens ont élevé des autels à Antinoüs et lui rendent des honneurs religieux [9] : sans songer pourtant à

1. Passage inséré pour l'ordre et la liaison des idées.
2. *Cont. Cels.*, III, 26.
3. *Cont. Cels.*, III, 31.
4. *Cont. Cels.*, III, 32.
5. *Cont. Cels.*, III, 33.
6. *Cont. Cels.*, III, 34.
7. Τὸν ἁλόντα καὶ ἀποθάνοντα.
8. *Cont. Cels.*, III, 34.
9. *Cont. Cels.*, III, 36.



le mettre sur le même pied que Zeus et Apollon[1]. Tant a de puissance la foi qui embrasse le premier objet qui se présente[2]! C'est cette foi aveugle dont ils sont entêtés qui a créé cette faction de Jésus[3]. D'un être qui a eu un corps mortel ils font un dieu, et croient en cela agir avec piété. Sa chair cependant était plus corruptible que l'or, l'argent ou la pierre; elle était faite du plus impur limon. Peut-être [diront-ils] qu'en se dépouillant de cette corruption il sera devenu dieu? Mais pourquoi ne le dirait-on pas plutôt d'Asclépios, de Dianysos et d'Heraclès[4]? Ils se rient de ceux qui adorent Zeus, sous prétexte qu'on montre en Crète son tombeau, sans savoir ni pourquoi ni comment les Crétois font cela, et eux aussi ils adorent un homme qui a été mis au tombeau[5].

Voici de leurs maximes : « Loin d'ici ceux qui ont quelque culture, quelque sagesse ou quelque jugement; ce sont mauvaises qualités, à nos yeux: mais que les ignorants, les esprits bornés et incultes, les simples, viennent hardiment. » En reconnaissant que de tels hommes sont dignes de leur dieu, ils montrent bien qu'ils ne veulent et ne savent gagner que les niais, les âmes viles et sans intelligence, des esclaves, de pauvres femmes et des enfants[6]. Quel mal y a-t-il donc à avoir l'esprit cultivé, à aimer les belles connaissances, à être sage et à passer pour tel? Est-ce que cela est un obstacle

1. *Cont. Cels.*, III, 37.
2. *Cont. Cels.*, III, 38.
3. Ποιεῖν... τὴν περὶ τοῦ Ἰησοῦ τοιάνδε συγκατάθεσιν. *Hanc circa Jesum consensionem.* — *Cont. Cels.*, III, 39.
4. *Cont. Cels.*, III, 41, 42.
5. *Cont. Cels.*, III, 43.
6. *Cont. Cels.*, III, 44.

à la connaissance de Dieu! N'est-ce pas plutôt une aide et un secours pour atteindre la vérité[1]?

On ne voit pas, il est vrai, les coureurs de foire et les charlatans ambulants s'adresser aux hommes de sens et oser faire leurs tours devant eux; mais s'ils aperçoivent quelque part un groupe d'enfants, d'hommes de peine ou de gens sans éducation, c'est là qu'ils plantent leurs tréteaux, exhibent leur industrie et se font admirer[2].

Nous voyons de même dans l'intérieur des familles, des cardeurs, des cordonniers, des foulons, des gens de la dernière ignorance et tout à fait dénués d'éducation, qui n'osent ouvrir la bouche devant leurs maîtres, hommes d'expérience et de jugement; mais s'ils peuvent attraper en particulier les enfants de la maison ou des femmes qui n'ont pas plus de raison qu'eux-mêmes, ils débitent leurs merveilles : qu'il ne faut pas écouter le père ni les précepteurs, mais que c'est eux seuls qu'il faut croire; que ceux-ci sont des fous qui ne savent ce qu'ils disent, qu'ayant l'esprit perdu d'extravagantes visions, ils ignorent le vrai bien et sont incapables de le faire; qu'eux seuls savent à fond comment on doit vivre, que les enfants se trouveront bien de les suivre, et que par eux le bonheur viendra sur toute la famille. Si pendant qu'ils pérorent de la sorte, quelque personne de poids survient, un des précepteurs ou le père lui-même, les plus timides se taisent par crainte, mais ceux qui sont plus effrontés ne laissent pas d'exciter les enfants à secouer le joug,

1. *Cont. Cels.*, III, 49.
2. *Cont. Cels.*, III, 50.

insinuant à demi-voix qu'ils ne peuvent ou ne veulent rien leur apprendre devant leur père ou leurs précepteurs pour ne pas s'exposer à la colère et à la brutalité de ces gens corrompus et enfoncés dans l'abîme du vice, qui les feraient punir ; mais que s'ils veulent savoir, ils n'ont qu'à laisser père et précepteurs et à venir avec les femmes et leurs petits camarades dans l'appartement des femmes ou dans l'échoppe du cordonnier, ou dans la boutique du foulon, afin d'y apprendre la vie parfaite. Voilà comme ils s'y prennent pour gagner des adeptes[1].

Je ne dis rien de trop fort, et dans mes accusations, je ne sors pas de la vérité. En voici la preuve. Dans les autres mystères, quand il s'agit des imitations, on entend proclamer solennellement : « Approchez, vous seulement qui avez les mains pures et la langue prudente. » Et encore : « Venez, vous qui êtes nets de tout rime[2], vous, dont la conscience n'est chargée d'aucun emords, vous qui avez bien et justement vécu. » C'est insi que s'expriment ceux qui convoquent aux céréionies lustrales. Écoutons[3] maintenant quelle espèce de ens ceux-ci invitent à leurs mystères : « Quiconque est écheur, quiconque est sans intelligence, quiconque st faible d'esprit, en un mot, quiconque est misérable, u'il approche, le royaume de Dieu est pour lui. » Or,

1. *Cont. Cels.*, III, 55. — La leçon du *ms.* de Paris πειθῶσιν paıît avoir été corrigée avec raison par πείθουσιν; bien que le mot ιίθωσιν pût aussi s'entendre, mais d'une façon moins naturelle, en faisant dépendre de ἵνα.

2. Il y a ici deux leçons : ἁγνὸς ἀπὸ παντὸς μίσους ; c'est la leçon du s. de Paris : et ἀπὸ παντὸς μύσους c'est la leçon adoptée par ommatzsch et Migne et celle que nous suivons.

3. Le *ms.* de Paris porte ἐπακούσωμεν : Lommatzsch et Migne onnent ὑπακούσωμεν.

en disant le pécheur, n'entendez-vous pas l'injuste, le brigand, le briseur de portes, l'empoisonneur, le sacrilége, le violateur de tombeaux? Quels autres appellerait un chef de voleurs pour former sa troupe[1]?

C'est donc que Dieu a été envoyé pour les pécheurs[2]. Pourquoi n'a-t-il pas été envoyé pour ceux qui ne pêchent point? Quel mal y a-t-il à être exempt de péché[3]? L'injuste [disent-ils] s'il s'abaisse dans le sentiment de sa misère, Dieu le recevra; mais si le juste, fort de sa conscience, lève les yeux vers lui, il en sera rejeté[4]. Mais quand les justes juges ici-bas ne souffrent pas que les coupables qui leur sont déférés se répandent en plaintes et en lamentations, de peur de donner plus à la pitié qu'à la justice, Dieu dans ses jugements sera moins accessible à la justice qu'à la flatterie[5]! Ils disent bien et avec vérité, que nul mortel n'est sans péché. Où est en effet l'homme parfaitement juste et irréprochable? Tous les hommes sont par nature enclins à mal faire. Il fallait donc appeler indistinctement tous les hommes, puisque tous sont pécheurs[6]. Pourquoi donc cette préférence accordée aux pécheurs? [Pourquoi sont-ils particulièrement désignés au choix de Dieu, mis hors de pair et avant les autres? Pourquoi cette prérogative pour les moins dignes? N'est-ce pas outrager Dieu et la vérité que de faire ainsi acception de personnes et de quelles personnes[7]? Sans

1. La leçon λησταίς du *ms.* de Paris paraît devoir être corrigée en λῃστής. — *Cont. Cels.*, III, 59.
2. *Cont. Cels.*, III, 62.
3. *Cont. Cels.*, III, 62.
4. *Cont. Cels.*, III, 62.
5. *Cont. Cels.*, III, 63.
6. *Cont. Cels.*, III, 63.
7. Restitution sur une double indication d'Origène, § 64, *init.* καὶ

doute, ils attribuent ce choix à Dieu dans l'espoir d'attirer plus aisément à eux les méchants et parce qu'ils ne peuvent pas gagner les autres qui ne se laissent pas prendre[1]. Et par là même, est-ce qu'ils rendront les méchants meilleurs? On en peut douter[2].] Chacun sait que ceux chez lesquels l'habitude a fixé et confirmé le penchant naturel au mal ne s'amendent ni par le châtiment ni par la douceur. C'est la chose la plus difficile du monde que de changer absolument de nature. Mais ce sont ceux qui ne pêchent point qui doivent avoir en partage une vie plus heureuse[3]. Ils prétendent se tirer d'affaire en disant que Dieu peut tout; mais Dieu ne peut vouloir rien d'injuste[4].

Ainsi [à les entendre] Dieu, semblable à ceux qui se laissent vaincre à la compassion, se montre complaisant pour les méchants qui savent le toucher, mais repousse et délaisse les bons qui n'en savent pas faire autant. Ce qui est une grande injustice[5].

Écoutez leurs docteurs : « Les sages, disent-ils, repoussent notre doctrine, séduits qu'ils sont et détournés par leur sagesse. » Mais cette doctrine est entièrement ridicule, et quel homme de jugement voudrait l'embrasser? La seule considération de la foule de ceux qui la suivent, suffit à la faire mépriser[6]. Leurs docteurs

ὅμοια τούτοις ἐπιφέρει; et même § *in fine*. Οὐ βλασφημοῦμεν οὖν τον θεον, οὐδὲ καταψευδόμεθα.

1. La restitution de cette dernière phrase se fonde sur une indication fort précise d'Origène. — *Cont. Cels.*, III, 65, *init.*
2. Ces deux dernière phrases sont nécessaires pour lier les idées.
3. *Cont. Cels.*, III, 65, *in fine.*
4. *Cont. Cels.*, III, 70.
5. *Cont. Cels.*, III, 71.
6. *Cont. Cels.*, 72, 73. — Cette dernière idée est exprimée aussi par Sénèque : *Argumentum pessimi turba.*

ne cherchent et ne trouvent pour disciples que des hommes sans intelligence et des esprits épais [1].

Ces docteurs ressemblent assez bien à ces empiriques qui se font fort de rendre la santé à un malade, mais ne veulent pas qu'on appelle de savants médecins, de peur que ceux-ci ne dévoilent leur ignorance. Ils s'efforcent de rendre la science suspecte. « Laissez-moi faire, [disent-ils] je vous sauverai moi seul; les médecins ordinaires tuent ceux qu'ils se vantent de guérir [2] ». Ils ressemblent aussi à des gens ivres qui, parmi leurs pareils, accuseraient des hommes sobres d'être pris de vin [3]. De même encore ce sont des myopes qui voudraient persuader à des myopes comme eux que ceux qui ont de bons yeux ne voient goutte [4].

On pourrait aisément s'étendre sur ce point. Mais il faut se borner. Je me contente de dire qu'ils s'élèvent contre Dieu et lui font injure, lorsque pour gagner des méchants ils les bercent de folles espérances, persuadant aux hommes de mépriser des biens qui valent mieux que tout ce qu'ils promettent et de les abandonner pour être plus heureux [5].

1. *Cont. Cels.*, III, 74.
2. *Cont. Cels.*, III, 75.
3. *Cont. Cels.*, III, 76.
4. *Cont. Cels.*, III, 77.
5. *Cont. Cels.*, III, 78.

DEUXIÈME PARTIE

OBJECTIONS CONTRE L'APPARITION DE DIEU OU D'UN PERSONNAGE DIVIN DANS LE MONDE, ET POLÉMIQUE CONTRE LES LÉGENDES PUÉRILES ET LES PRÉTENTIONS ORGUEILLEUSES DES JUIFS.

Quelques chrétiens et quelques Juifs déclarent, ceux-ci, qu'un Dieu ou un fils de Dieu doit descendre sur la terre pour justifier les hommes, ceux-là, qu'il est déjà venu : idée si basse en vérité, qu'il n'est pas besoin d'un long discours pour la réfuter[1].

Dans quel dessein Dieu descendrait-il ici-bas ? Est-ce pour apprendre ce qui se passe parmi les hommes? Mais ne sait-il pas toutes choses? Ou sait-il toutes choses sans remédier à rien, et sa puissance divine est-elle si bornée qu'il ne peut rien corriger, s'il [ne vient lui-même ou s'il] n'envoie tout exprès quelqu'un dans le monde[2]?

Si l'on entend qu'il doit descendre lui-même sur la terre, il lui faudra donc abandonner le siége de son gouvernement? Or, s'il se fait ici le plus petit changement, l'univers entier se détraque et est bouleversé[3]. Serait-ce que Dieu étant ignoré des hommes, et trouvant qu'en cela quelque chose lui manquait, voulut se faire voir et éprouver lui-même les fidèles et les in-

1. *Cont. Cels.*, IV, 2.
2. *Cont. Cels.*, IV, 3.
3. *Cont. Cels.*, IV, 5.

crédules? — C'est lui prêter un mouvement de vanité tout humaine et l'assimiler à ces parvenus empressés de faire étalage de leurs richesses nouvelles [1]. Dieu n'a pas besoin pour lui-même d'être connu. C'est pour notre bien qu'il a voulu se faire connaître à nous, afin de sauver ceux qui ayant embrassé cette connaissance, seront devenus vertueux, et punir ceux qui l'ayant rejetée, auront découvert leur malice. Mais quoi? Doit-on croire qu'après tant de siècles, Dieu s'est enfin souvenu de justifier les hommes, et qu'auparavant il n'en avait nul souci [2]? Il paraît bien que c'est donner de Dieu une idée peu conforme à la sagesse et à la vraie piété. [La résurrection, le jugement, les peines et les supplices après la mort sont inventions de même force] et vain épouvantail destiné à effrayer les âmes faibles, comme les spectres et les fantômes qu'on fait paraître dans les mystères de Bacchus pour frapper l'imagination [3]. Tout cela est fondé sur de vieilles histoires mal comprises [4]. Ils ont entendu dire qu'après la révolution de longs siècles, le retour et la conjonction des astres, des embrasements et des déluges se produisent. Or, comme après le dernier cataclysme qui a eu lieu au temps de Deucalion, l'ordre et les vicissitudes des choses doivent amener un embrasement, ils se sont fondés là-dessus pour s'aviser de dire sans raison que Dieu devait descendre ici-bas armé de feu comme pour donner la question [5].

1. *Cont. Cels.*, IV, 6.
2. *Cont. Cels.*, IV, 7.
3. *Cont. Cels.*, IV, 10.
4. *Cont. Cels.*, IV, 11, *init.*
5. ὁ θεὸς καταβήσεται δίκην βασανιστοῦ πῦρ φέρων. — *Cont. Cels.*, IV, 11.

Prenons les choses de haut et raisonnons un peu. Je ne veux alléguer aucune nouveauté, mais je m'attache à des idées dès longtemps consacrées : Dieu est bon, beau, heureux; il est le souverain bien et la beauté parfaite. S'il descend dans le monde, il subira nécessairement un changement [et ce changement sera une déchéance]. Sa bonté se changera en méchanceté, sa beauté en laideur, sa félicité en misère, sa perfection en une infinité de défauts. Qui donc voudrait changer de la sorte? Un changement et une altération de cette espèce sont compatibles sans doute avec une nature mortelle; mais l'essence immortelle demeure nécessairement identique et immuable. Donc, un pareil changement ne saurait convenir à Dieu[1]. De deux choses l'une donc : ou c'est véritablement et en effet que Dieu se change, comme ils disent, en un corps mortel; mais, on l'a dit déjà, il ne le peut[2] : ou bien quoiqu'il ne change pas en effet, il fait cependant qu'il paraît changé aux yeux, et alors il trompe et ment. Or, la tromperie et le mensonge sont toujours dignes de blâme, à moins que l'on ne s'en serve comme d'un remède pour soulager des amis malades ou d'esprit troublé, ou comme d'un moyen pour se délivrer de ses ennemis. Mais Dieu n'a pas pour amis des gens malades et d'esprit troublé; et d'autre part, il ne craint personne au point d'être contraint d'avoir recours à la tromperie dans le danger[3].

1. *Cont. Cels.*, IV, 14.

2. Leçon du *ms.* de Paris : Καὶ προείρηται τὸ ἀδυνατεῖ. Leçon donnée par Lommatzsch et Migne : Καὶ προείρηται τὸ ἀδύνατον. Dans la première leçon le mot ἀδυνατεῖ a pour pendant dans la seconde alternative πλανᾷ καὶ ψεύδεται, deux lignes plus loin. *Cont. Cels.*, IV, 18.

3. *Cont Cels.*, IV, 18.

[Juifs et chrétiens s'évertuent chacun de leur côté sur le divin messager; les uns expliquent pourquoi il doit venir, les autres pourquoi il est déjà venu[1].] «Le monde, disent les premiers, étant tout rempli de vices, il est nécessaire que Dieu y envoie quelqu'un afin que justice soit faite des méchants et que toute souillure soit nettoyée comme jadis par le premier déluge [et la destruction de la tour[2]. »] A quoi les Chrétiens ajoutent de leur côté : qu'à cause des péchés des Juifs, le fils de Dieu a été envoyé déjà, mais que ceux-ci l'ayant fait mourir et l'ayant abreuvé de fiel, ont attiré sur eux la colère divine[3]. [Y a-t-il rien de plus étrange que ces discours, et de plus risible que cette espèce de débat?] Juifs et chrétiens ne font-ils pas bien l'effet d'une troupe de chauves-souris, de fourmis sortant de leurs trous, de grenouilles campées près d'un marais, ou de vers tenant assemblée dans le coin d'un bourbier[4] et disputant ensemble qui d'entre eux sont les plus grands pécheurs? Ne semble-t-il pas qu'on entende ces bestioles dire entre elles : « C'est à nous que Dieu révèle et annonce d'avance toutes choses; il n'a souci du monde entier; il laisse les cieux et la terre rouler à l'aventure pour ne s'occuper que de nous seuls; avec nous seuls, il communique par ses messagers et ne cesse de nous en envoyer, uniquement désireux de lier société avec nous. Il est [avant toutes choses] et nous venons après

1. Restitution sur une indication très-explicite d'Origène. — *Cont. Cels.*, 20, *init.*

2. *Cont. Cels.*, IV, 20. — Les derniers mots n'appartiennent pas à la citation mais sont indiqués dans le même paragraphe.

3. *Cont. Cels.*, IV, 22.

4. Σκώληξιν ἐν βορβόρου γωνίᾳ ἐκκλησιάζουσι. L'intention satirique est manifeste dans ce dernier mot.

lui, nous qu'il a faits entièrement semblables à lui. Tout nous est soumis, la terre, l'eau, l'air et les astres, et toutes les autres choses ont été faites pour nous et destinées à notre service. Et puisque plusieurs d'entre nous ont péché, Dieu viendra, ou il enverra son propre fils pour brûler les méchants et nous faire jouir nous autres avec lui de la vie éternelle. » Un pareil langage serait assurément plus supportable chez des vers et des grenouilles qu'il ne l'est dans la dispute des Juifs et des chrétiens [1]. [Mais les Juifs qui se mettent en ce haut rang et prêtent à Dieu une si grande sollicitude à leur égard, qui sont-ils donc [2] ?] Des esclaves échappés l'Égypte en fugitifs. Ces hommes [qui se prétendent si chers à Dieu] n'ont jamais rien fait qui fût digne de mémoire, n'ont jamais compté pour rien dans le monde [3]. Pour se donner des titres de noblesse], ils ont prétendu faire remonter leur origine à la souche même des goètes et des premiers vagabonds, et ont allégué, à cet effet, on ne sait quels noms obscurs, équivoques, couverts d'ombres épaisses qu'ils expliquent aux ignorants et aux imbéciles, quoique jamais dans la longue suite des âges passés, il n'en ait été question [4], et à propos desquels ils disputent vainement avec d'autres [5].

[Parmi les peuples les plus anciens, Athéniens, Égyptiens, Arcadiens, Phrygiens et autres, de vénérables légendes, placent au commencement du monde une

1. *Cont. Cels.*, IV, 23.
2. Passage nécessaire, semble-t-il, pour la transition et la liaison des idées.
3. *Cont Cels.*, IV, 31.
4. *Cont. Cels.*, IV, 33.
5. *Cont. Cels.*, IV, 35, *in fine*.

première génération d'hommes issus de la terre[1].] Les Juifs, ramassés dans un coin de la Palestine, gens tout à fait sans lettres, et qui n'avaient jamais entendu dire que ces choses avaient été chantées autrefois par Hésiode et par beaucoup d'autres génies divinement inspirés, se sont avisés d'une très-incroyable et d'une très-grossière histoire : à savoir que Dieu avait de ses mains fabriqué un homme, avait soufflé sur lui, tiré une femme d'une de ses côtes, leur avait donné des ordres contre lesquels un serpent s'était élevé, que ce serpent, à la fin, avait prévalu contre les commandements de Dieu, fable bonne pour des vieilles femmes[2], récit, où, contre la piété, on fait Dieu si faible dès le commencement, qu'il ne peut se faire obéir d'un seul homme qu'il a formé lui-même[3].

On nous parle ensuite d'un certain déluge et d'une arche extraordinaire, contenant tous les êtres du monde, d'un pigeon et d'une corneille servant de messagers, autant de faits arrangés et composés avec l'histoire de Deucalion. Les auteurs de ce beau récit n'avaient songé qu'à amuser de petits enfants et ne se doutaient pas qu'il dût jamais paraître au grand jour[4].

[Faut-il suivre ces contes puérils?] Des enfants nés à des femmes hors d'âge, les inimitiés et les embûches

1. Restitution sur une indication fort explicite d'Origène. — *Cont. Cels.*, IV, 36. Le passage dans le texte de Celse devait être plus développé.

2. Lommatzsch et Migne : μῦθόν τινα ὡς γραυσὶ διηγούμενοι; et en note de ces deux éditions : Hœsch. et Spencer *in textu* διηγούμενοιν., *sed mss., ut in nostro textu.* C'est inexact pour le *ms.* de Paris qui porte clairement : διηγούμενον. Au reste la leçon διηγούμενοι paraît préférable. V. *ms.* fol. 166, *recto.*

3. *Cont. Cels.*, IV, 36.

4. *Cont. Cels.*, IV, 41.

de frères, des tromperies de mères, Dieu donnant à ses enfants des ânes, des brebis et des chameaux, et des puits aux justes, encore des rivalités fraternelles, l'horrible vengeance de deux frères contre ceux de Sichem, l'aventure de Lot et de ses filles, plus abominable que celle de Thyeste, les frères vendeurs, le frère vendu, le père trompé, l'affaire du grand panetier et du grand échanson du roi et celle de Pharaon lui-même expliquées par Joseph, la délivrance et la merveilleuse fortune de celui-ci, les frères amenés par la famine en Égypte, la scène de reconnaissance, le transport du corps du père au tombeau, et par le crédit de Joseph, l'illustre et divine race des Juifs prenant racine en Égypte, s'y multipliant, cantonnée dans le plus vil coin du pays, et s'en échappant ensuite en fuyant [1].

Les plus sensés des Juifs et des chrétiens rougissent de toutes ces ridicules fictions et tâchent de se tirer d'embarras en ayant recours à l'allégorie [2]. Mais ces récits n'admettent pas l'allégorie, et celles qu'on a essayées sont plus honteuses et plus absurdes encore que les récits mêmes, en ce qu'elles trahissent l'effort extravagant qu'on a fait pour établir des rapports entre des choses où l'on n'en saurait trouver l'ombre [3]. Témoin la controverse de Papisque et de Jason [4], livre plus propre à exciter la pitié et l'indignation que le rire. Je ne me propose pas de le réfuter. Son absur-

1. *Cont. Cels.*, IV, 42, 47. — Ces divers traits sont épars dans ces cinq paragraphes. Ils devaient être apparemment cousus ainsi bout à bout et présentés d'une façon burlesque.

2. *Cont. Cels.*, IV, 48.

3. *Cont. Cels.*, IV, 51.

4. S. Maxime *in scholiis ad Dionis : De mystica theologia* c. 1. — S. Jérome *in quæstionibus in Genesim* l. 11 et *Comm. in Epist. ad Galat.* c. 3; font mention de ce dialogue qui n'est pas venu jusqu'à nous.

dité saute aux yeux quand on a le courage de le parcourir. Mieux vaut apprendre [à ceux qui l'ignorent] quelle est la nature des choses ; que Dieu n'a rien fait de mortel ; que les essences immortelles seules sont ses ouvrages, et que c'est par celles-ci que les êtres mortels ont été faits. L'âme est donc l'œuvre de Dieu, mais le corps est d'autre nature, et à cet égard, il n'y a nulle différence entre le corps d'une chauve-souris ou d'une grenouille et celui d'un homme, car ils sont formés de la même matière et également sujets à la corruption [1]. La nature de tous les corps est la même, soumise aux mêmes vicissitudes, au même flux et reflux universel [2]. De tout ce qui naît de la matière, rien n'est immortel [3]. Mais sur ce sujet, en voilà assez. Qui en voudrait savoir davantage, n'a qu'à suivre jusqu'au bout nos recherches [4].

[Pour ce qui est du mal], il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais dans le monde ni plus ni moins de maux qu'il n'y en a aujourd'hui. La nature de l'univers est une et toujours semblable à elle-même, et la génération des maux toujours la même [5]. Il n'est pas aisé de connaître l'origine des maux [6] quand on n'est pas philosophe. Il suffit de dire au commun des hommes que les maux ne viennent point de Dieu, qu'ils sont liés à la matière et inséparables des natures mortelles [7], que

1. *Cont. Cels.*, IV, 52, 56.
2. *Cont. Cels.*, IV, 60.
3. *Cont. Cels.*, IV, 61.
4. *Cont. Cels.*, IV, 61.
5. *Cont. Cels.*, IV, 62.
6. Les *mss.* portent tous φύσιν κακῶν. Origène, plus bas, reprenant la pensée de Celse, écrit γένεσιν. — Mais φύσιν a le même sens de génération, production.
7. Nous suivons la leçon du Codex Julianus adoptée par Lommatzsch

ıis le commencement jusqu'à la fin, les choses
ent dans le même cercle, et partant, qu'il est né-
ıire que, selon l'ordre immuable des révolutions,
ıi a été, ce qui est et ce qui sera, soit toujours de
e[1].

monde visible [d'autre part] n'a pas été donné à
ıme. Toutes choses naissent et périssent pour le
commun de l'ensemble, par une incessante trans-
ıtion d'éléments. Il n'y aura jamais ni plus ni moins
aux dans le monde, et il n'est pas besoin que Dieu
ge enfin son ouvrage[2]. Il n'est pas sûr que ce qui
paraît un mal soit un mal en effet, car vous ne
point si ce n'est point une chose utile à vous, à
ue autre ou à l'ensemble[3].

ɔur qui comprend cet ordre universel et invaria-
a-t-il rien de plaisant comme d'entendre les
et les chrétiens attribuer à Dieu les mœurs et les
ères d'un homme, que de les voir lui prêtant des
es de colère, d'invective ou de menace[4].] Et y
rien de plus ridicule qu'un homme irrité contre
ıifs, les ait tous exterminés grands et petits, ait
leurs villes, les ait réduits à rien, et que tout
de la colère, de la fureur, des menaces du grand
comme ils disent, soit d'envoyer son fils au
le, où il souffre tout ce qu'on sait.

ne : Ὕλη δὲ πρόσκειται, καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτεύεται. Le ms.
is donne : Ὕλη δὲ πρόσκειται, καὶ τοῖς κακοῖς ἐμπολιτεύεται. —
78, *verso*.

'ont. *Cels.*, IV, 65.

'ont. *Cels.*, IV, 69.

'ont. *Cels.*, IV, 70.

Restitution d'après les indications d'Origène aux paragraphes
2.

Mais ce n'est pas seulement des Juifs que je veux parler ; c'est de la nature entière, comme je l'ai promis. Je vais expliquer plus clairement ce que j'ai dit ci-dessus[1].

[Il est puéril de prétendre que toutes choses aient été faites pour l'homme[2].] Dieu apparemment n'est pas l'auteur du tonnerre, des éclairs et de la pluie. Et quand on accorderait qu'il en est l'auteur, on ne peut pas dire que par la pluie Dieu prépare plutôt la nourriture des hommes que celle des plantes, des arbres, des herbes et des épines ; et si l'on dit que toutes ces productions de la terre croissent pour l'homme, pourquoi plutôt pour l'homme que pour les animaux sauvages et sans raison[3]? [Ceux-ci même ne paraissent-ils pas avoir été mieux traités que nous[4]?] Avec tout notre travail et toutes nos sueurs, nous avons grand'peine à trouver de quoi vivre. Mais eux, ils n'ont que faire de semer et de labourer. Toutes choses leur naissent d'elles-mêmes[5]. Euripide, dira-t-on, a écrit : « Le soleil et la nuit sont au service de l'homme. » Mais pourquoi plutôt de l'homme que des fourmis et des mouches? La nuit ne leur sert-elle pas [comme à nous] pour se reposer, la lumière du

1. *Cont. Cels.*, IV, 37.

2. Phrase ajoutée ici pour servir de transition. V. *Cont. Cels.*, IV, 74, *init.*

3. *Cont. Cels.*, IV, 75.

4. Phrase ajoutée pour lier plus étroitement les idées. — *Cont. Cels.*, IV, 76.

5. Lucrèce exprime les mêmes idées dans le beau passage du Ve livre du *De Natura Rerum*, où il oppose la misère de l'homme à la vie facile des animaux.

At variæ crescunt pecudes, armenta feræque.
. . . .
. . . . . . Quando omnibus omnia large
Tellus ipsa parit naturaque dædala rerum.

soleil pour voir clair et travailler [1] ? Si l'on dit que nous sommes les rois des animaux parce que nous les prenons à la chasse et les mangeons, pourquoi ne pas croire que c'est nous, plutôt, qui sommes faits pour eux, puisqu'ils nous prennent aussi et nous dévorent ? Et nous, pour les prendre, nous avons besoin d'un appareil de rets, d'armes, de piqueurs et de chiens, tandis que les bêtes sauvages, pour venir à bout des hommes, ont assez des seules armes dont la nature les a pourvues [2]. Vous prétendez que c'est Dieu qui nous a donné le pouvoir de les prendre et d'en user à notre fantaisie ; mais il y a grande apparence qu'avant que les hommes eussent formé des sociétés, bâti des villes, inventé les arts, fabriqué des armes et des rets, ils étaient plus souvent pris et mangés par les bêtes sauvages que celles-ci par eux [3].

Vainement l'on dira que les hommes l'emportent sur les animaux en ce qu'ils construisent des villes, forment des États, ont des magistrats et des chefs pour les gouverner. On en voit tout autant chez les fourmis et les abeilles. Les abeilles ont leur roi qu'elles suivent et auquel elles obéissent. Elles ont comme nous des guerres, des victoires, des exterminations de vaincus ; comme nous des villes et des faubourgs ; comme nous des heures de travail et de repos [4]; comme nous des

1. *Cont. Cels.*, IV, 77. Cf. Euripid., *Phœniss.*, V, 512.

2. *Cont. Cels.*, IV, 78. — Montaigne écrit aussi dans l'*Apologie de Raym. de Sebonde*, liv. II, ch. XII : Comme nous allons à la chasse des bestes, ainsy vont tigres et lions à la chasse des hommes. — Et dans le même livre, une page plus loin : Les poulx sont suffisants pour faire vacquer la dictature de Sylla : C'est le desieuner d'vn petit ver que le cœur et la vie d'vn grand et triomphant empereur.

3. *Cont. Cels.*, IV, 79.

4. Quelle sorte de nostre suffisance ne recognoissons-nous aux

châtiments pour la paresse et la perversité. Elles chassent et tuent les frelons[1].

[Et les fourmis, soutiendra-t-on qu'elles sont inférieures à l'homme en prévoyance ou pour le souci de l'avenir? Qui ignore avec quel zèle elles font leurs provisions d'hiver[2].] On les voit venir en aide à leurs pareilles quand elles sont fatiguées[3]. Celles qui meurent sont portées dans un lieu déterminé qui est comme leur tombeau de famille. Quand elles se rencontrent, elles s'entretiennent ensemble, et ainsi les égarées sont remises dans le bon chemin. Elles ont donc en quelque sorte la plénitude de la raison, certaines notions générales du sens commun et une voix pour se communiquer tout ce qu'elles veulent[4]. Pour qui regarderait du haut du ciel sur la terre, quelle différence donc entre les actions des fourmis et des abeilles et les nôtres[5]?

L'homme tire-t-il vanité de connaître les secrets de la magie? Encore sur ce point les serpents et les aigles l'emportent sur lui. Ils connaissent en effet nombre de remèdes mystérieux contre les maladies et les autres maux. Ils connaissent les vertus de certaines pierres qu'ils emploient pour guérir leurs petits. Ces pierres,

opérations des animaulx? Est-il police réglée avecques plus d'ordre, diversifiée à plus de charges et d'offices, et plus constamment entretenue que celle des mouches à miel? Cette disposition d'actions et de vacations si ordonnée, la pouvons-nous imaginer se conduire sans discours et sans prudence? — Montaigne, *liv.* et *chap. cit.*

1. *Cont. Cels.*, IV, 81.
2. Indication d'Origène qui analyse ou résume ici au lieu de citer. *Cont. Cels.*, IV, 83, *init.*
3. *Cont. Cels.*, IV, 83.
4. *Cont. Cels.*, IV, 84.
5. *Cont. Cels.*, IV, 85.

quand nous les trouvons, nous ne doutons pas de posséder un trésor merveilleux[1].

Si l'on se figure que l'homme est supérieur aux animaux en ce qu'il est capable de s'élever jusqu'à l'idée de Dieu ; qu'on sache que, parmi les animaux, plusieurs ne le cèdent pas à l'homme sur ce point. Rien de divin sans doute comme de savoir et d'annoncer d'avance l'avenir. Mais cette prescience nous la tenons des autres animaux, et particulièrement des oiseaux. Les devins ne sont rien que les interprètes de leurs prédictions. Si donc les oiseaux, pour ne pas parler de tous les autres, nous indiquent par des signes tout ce que Dieu leur a révélé, il suit de là qu'ils sont dans une intimité plus étroite que nous avec la divinité, nous passent en cette science et sont plus chers à Dieu que nous[2]. Il y a des hommes fort éclairés qui disent aussi que les oiseaux communiquent entre eux, et sans doute d'une manière plus sainte que nous. Ils ajoutent que, pour eux, ils entendent leur langage, et le prouvent lorsque après nous avoir avertis que les oiseaux disent qu'ils iront en tel lieu et feront telle ou telle chose, ils nous les montrent qui y vont ou qui la font en effet. Y a-t-il quelque être qui soit plus fidèle au serment et plus religieux que les éléphants? C'est apparemment parce qu'ils ont la connaissance de Dieu[3]. [Les cigognes aussi l'emportent sur les hommes en piété filiale, en ce qu'elles nourrissent ceux qui leur ont donné le jour, et rendent

1. *Cont. Cels.*, IV, 86.

2. Le *ms.* de Paris porte : Σοφωτερα καὶ θεοφιλέστατα, fol. 188, *recto*. — Le comparatif θεοφιλέστερα donné dans la *Philocalia* a été rétabli par Lommatzsch et Migne. Il se trouve aussi donné § 97 *init.* du même livre.

3. *Cont. Cels.*, IV, 88.

ainsi à leurs parents ce qu'elles en ont reçu; et de même le phénix, cet oiseau d'Arabie qui, après plusieurs années, transporte en Égypte le corps de son père, enfermé dans une boule de myrrhe comme dans un tombeau, et le pose dans le lieu où est le temple du Soleil[1].] Il faut donc rejeter cette pensée que le monde a été fait pour l'homme : il n'a pas plus été fait pour l'homme que pour le lion, l'aigle ou le dauphin. Il a été fait de telle sorte qu'il fût parfait et achevé comme il convenait à l'œuvre de Dieu. C'est pourquoi toutes les parties qui le composent ne sont pas ajustées à la mesure de l'une d'entre elles, mais chacune se rapporte à l'ensemble et en dépend. C'est de cet ensemble que Dieu prend soin. Sa Providence ne l'abandonnera jamais. Cet ensemble ne se gâte ni ne s'altère. Dieu, après un long temps [d'oubli], ne se ressouvient pas d'y revenir[2]. Il ne s'irrite pas plus au sujet des hommes qu'au sujet des singes et des rats. Il ne menace aucun être, car chacun d'eux garde la place et la fonction qu'il a reçues en partage[3].

Donc, ô Juifs et Chrétiens, nul Dieu ni fils de Dieu n'est descendu ni ne descendra jamais ici-bas. Voulez-vous dire que ce sont des envoyés de Dieu? Mais que sont-ils à votre gré? Des dieux ou quelque autre chose? Je vous entends, c'est quelque autre chose, à savoir, des démons[4]. Des envoyés de Dieu[5] sur la terre char-

1. Restitution d'après une indication très-explicite d'Origène. — *Cont. Cels.*, IV, 98.

2. *Cont. Cels.*, IV, 99. Οὐδὲ διὰ χρόνου πρὸς αὐτὸ ὁ θεὸς ἐπιστρέφει. Nous gardons la leçon du *ms.* de Paris que Lommatzsch a changée sans raison, en écrivant : πρὸς ἑαυτόν. Migne donne en note : προς αὐτόν.

3. *Cont. Cels.*, IV, 99.

4. *Cont. Cels.*, V, 2.

5. Le *ms.* de Paris porte παρὰ θεοῦ, ce qui s'entend très-bien avec

gés de faire du bien aux hommes, que pourrait-ce être sinon des démons[1]?

Pour ce qui est des Juifs, il y a d'abord lieu de s'étonner que des hommes qui adorent le ciel et les anges du ciel ne fassent nul état du soleil et de la lune, des astres fixes ou errants, c'est-à-dire de ce qu'il y a de plus auguste et de plus puissant dans le ciel, comme s'il était admissible que le tout fût Dieu et que les parties qui le composent n'eussent rien de divin, comme s'il était juste d'honorer d'un culte religieux ces êtres qui, par l'effet de coupables opérations magiques ou dans les illusions du rêve, apparaissent, dit-on, on ne sait où, dans les ténèbres, sous forme de fantômes, à des gens endormis ou à des esprits troublés, et de ne compter pour rien ces brillants hérauts du monde d'en haut, ces anges vraiment célestes qui nous font à tous des prédictions si claires et si lumineuses, qui dispensent la pluie, la chaleur, les nuées, les tonnerres que les Juifs adorent, les éclairs, les fruits et toutes les productions de la terre, et auxquels eux-mêmes ils doivent la connaissance de Dieu[2].

C'est une autre de leurs extravagances de croire qu'après que Dieu aura allumé le feu, comme un cuisinier, tout le reste des vivants seront grillés[3], mais qu'eux seuls demeureront, et non-seulement ceux qui se trouveront alors en vie, mais encore ceux qui seront

καταβαίνοντας : descendus de la part ou d'auprès de Dieu. — On ne voit pas pourquoi Lommatzsch insère dans le texte et Migne en note παρὰ θεόν ou παρὰ θεούς.

1. *Cont. Cels.*, V, 5.

2. *Cont. Cels.*, V, 6.

3. *Ms.* de Paris : Τὸ μὲν ἄλλο πᾶν ἐξοπτήσεσθαι. Lommatzsch et Migne écrivent plus exactement : Ἐξοπτηθήσεσθαι.

morts depuis longtemps, lesquels on verra sortir de terre avec la même chair qu'ils avaient autrefois. C'est, à vrai dire, une espérance digne de vers. Quelle âme humaine, en effet, pourrait désirer rentrer dans la pourriture du corps? Plusieurs même d'entre vous et d'entre les Chrétiens n'acceptent pas cette croyance, mais déclarent la chose absurde, abominable et impossible[1]. Y a-t-il un corps en effet qui, après avoir subi la corruption, puisse revenir à son premier état, et une fois dissout, se rétablir dans sa condition première? N'ayant rien à répondre, ils ont recours à la plus absurde des défaites : que tout est possible à Dieu. Mais Dieu ne peut rien faire de honteux ni rien vouloir de contraire à la nature. Que dans une horrible perversion d'esprit nous nous soyons mis en tête quelque désir infâme, ce n'est pas à dire que Dieu puisse le réaliser, ni qu'il faille croire que la chose aura lieu. Dieu n'est pas le serviteur de nos fantaisies coupables et de nos appétits désordonnés, mais le souverain régulateur d'une nature où par lui règnent l'ordre et la justice[2]. A l'âme il peut bien donner une vie immortelle; mais, comme dit Héraclite, « les corps morts valent moins que le fumier. » Rendre immortelle contre toute raison[3] une chair toute pleine de choses qu'on ne saurait nom-

1. Ὅποτε μηδ' ὑμῶν τοῦτο τὸ δόγμα καὶ τῶν χριστιανῶν ἐνίοις κοινόν ἐστι· καὶ τὸ σφόδρα μιαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀπόπτυστον ἅμα καὶ ἀδύνατον ἀποφαίνουσι. Et *ms* de Paris ἀποφαίνει. — *Cont. Cels.*, V, 14.

2. *Ms.* de Paris : Τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ θεός ἐστιν ἀρχηγέτης. Lommatzsch et Migne, sans avertir de la variante, écrivent Θεός au lieu de Ὁ θεός.

3. *Ms.* de Paris : ἀποφῆναι παραλόγως. Lommatzsch et Migne écrivent : παρὰ λόγον, en avertissant en note que les textes imprimés écrivent παράλογον en un seul mot, sans faire nulle mention de la variante du *ms.*

mer décemment, c'est ce que Dieu ne saurait ni faire ni vouloir [1]. Car Dieu est la raison de tout ce qui existe, et il ne lui est pas plus possible de rien faire contre la raison que contre lui-même [2].

[Il y aurait sans doute bien d'autres choses à objecter aux Juifs, mais enfin, après tout[3]], les Juifs, il y a de longs siècles, se sont formés en un corps de nation, ont établi des lois à leur usage, qu'ils retiennent encore aujourd'hui. La religion qu'ils observent, quoi qu'elle vaille et quoi qu'on en puisse dire, est la religion de leurs pères. En y restant fidèles, ils ne font rien que ne fassent aussi les autres hommes, qui gardent chacun les coutumes de leur pays. Et même il est bon qu'il en soit ainsi, non-seulement parce que les différents peuples ont choisi des lois différentes, et qu'il faut que dans chaque État les citoyens suivent chacun les lois établies, mais encore parce qu'il est à croire qu'au commencement les diverses parties de la terre ont été réparties comme autant de gouvernements entre autant de puissances qui les administrent chacune à sa guise, et qu'en chaque endroit tout va bien lorsqu'on se gouverne selon les règles qu'elles ont instituées. Ainsi, il y aurait de l'impiété à enfreindre les lois qu'elles ont établies en tout lieu dès l'origine [4].

On peut à ce propos s'appuyer du témoignage d'Hérodote, qui s'exprime en ces termes : « Les habitants des villes de Mérée et d'Apis, situées à l'extrémité de l'Égypte, sur les confins de la Lybie, se considérant

1. *Ms.* de Paris : Οὔτε βούλεται ὁ θεός, οὔτε δυνήσεται. Lommatzsch et Migne écrivent : Οὔτε βουλήσεται ὁ θεός κτλ.
2. *Cont. Cels.*, 14. Cf. *ms.* de Paris fol. 199, *recto*.
3. Nous insérons cette phrase pour servir de transition.
4. *Cont. Cels.*, V, 25.

comme Lybiens et non comme Égyptiens, et ayant à charge les rites religieux de ces derniers[1] et l'obligation de s'abstenir de la chair de vache, envoyèrent des députés à l'oracle d'Ammon déclarer qu'ils n'avaient rien de commun avec les Égyptiens, puisqu'ils habitaient hors du Delta, et qu'ils ne partageaient pas leurs croyances : qu'ils demandaient donc la liberté de manger de tout ce qu'ils voudraient. Mais le dieu le leur défendit, répondant que toute la contrée qu'arrose le Nil dans son débordement était terre d'Égypte[2], et que tous ceux-là étaient Égyptiens qui buvaient des eaux de ce fleuve au-dessous de la ville d'Éléphantine[3]. »

Voilà ce qu'écrit Hérodote, et Ammon ne mérite pas moins qu'on lui défère, au sujet des choses divines, que des anges de Juifs[4]. Il n'y a donc nul mal à ce que chacun[5] garde les coutumes religieuses de son pays. Or, la variété en est grande, en effet, chez les différents peuples, et cependant chacun d'eux regarde les siennes comme les meilleures. Les Éthiopiens de Méroé n'adorent que Zeus et Dionysos[6], les Arabes que Dionysos et Uranie ; tous les Égyptiens adorent en commun Osiris et Isis : les Saïtes, en particulier, Athènè ;

1. Texte d'Hérodote : Ἀχθόμενοι τῇ περὶ τὰ ἱρὰ θρησκηίῃ. Leçon de Lommatzsch et Migne : Τῇ περὶ τὰ ἱερὰ θρησκείῃ. Leçon de *ms.* de Paris : περὶ τὰ ἱερὰ θρησκείᾳ.

2. Texte d'Hérodote, de Lommatzch et Migne : Αἴγυπτον εἶναι ταύτην τήν ; leçon du *ms.* de Paris : ταύτην ἥν.

3. Passage extrait d'Hérodote. Livre II, ch. 18. B.-G. Firmin-Didot, p. 78. *Cont. Cels.*, V, 34.

4. Leçon de Lommatzsch et Migne : ἢ οἱ Ἰουδαίων ἄγγελοι. — Leçon du *ms.* de Paris : ἢ Ἰουδαίων ἄγγελοι.

5. Lommatzsch et Migne : Οὐδὲν ἄδικον ἑκάστους τὰ σφέτερα νόμιμα. — *Ms.* de Paris : ἕκαστον.

6. Lommatzsch et Migne : Δία καὶ Διόνυσον μόνους σέβοντες. — *Ms.* de Paris : μόνοι σέβοντες.

les Naucratites, depuis peu, reconnaissent pour leur dieu Sérapis, et dans chacune des autres provinces on en honore d'autres. [Les observances ne sont pas moins diverses]. Les uns s'abstiennent de la chair de brebis, regardant ces animaux comme sacrés; les autres de la chair de chèvre, ceux-ci de la chair de crocodile, ceux-là de la chair de vache; aucun ne touche à la chair des pourceaux, qu'ils ont en horreur. Les Scythes croient bien faire en mangeant des hommes, et parmi les Indiens, plusieurs pensent agir saintement en mangeant leurs pères, comme le raconte Hérodote. Je cite ses paroles[1] pour montrer que je n'invente rien: « Si tous les hommes étaient mis en demeure de choisir[2] parmi les lois de tous les peuples celles qu'ils estimeraient les meilleures, il n'est pas douteux qu'après avoir bien examiné ils se décideraient chacun pour celles de son pays; car chaque peuple est persuadé que ses propres lois valent beaucoup mieux que celles des autres. Il faut donc réellement avoir la tête perdue pour faire un sujet de dérision des coutumes religieuses[3]. » Entre les nombreux témoignages de l'excellence que chacun attribue à ses propres lois, on peut citer celui-ci: « Un jour Darius, alors roi des Perses, appela près de lui quelques Grecs qui se trouvaient à sa cour, et leur demanda à quel prix ils consentiraient à manger leurs parents. » — Ils se récrièrent, répondant que pour rien au monde ils ne feraient une pareille action. — Il fit ensuite approcher quelques Indiens, de ceux

1. Lommatzsch et Migne: Αὐταῖς ἐκείνου λέξεσι. — *Ms.* de Paris: ταῖς ἐκείνου.
2. Hérodote, Lommatzsch et Migne: προθειή; *ms.* de Paris: προσθεία.
3. Hérodote fait allusion aux sacriléges de Combeyse à Memphis.

qu'on appelle Calaties, qui sont dans l'usage de manger leurs pères, et leur demanda en présence des Grecs, à qui des interprètes traduisirent la question[1], à quel prix ils consentiraient à brûler après leur mort les corps de leurs pères. — Sur quoi ceux-ci se récrièrent aussi, le priant de ne point prononcer de semblables paroles. — Telle est la force des institutions; et Pindare me paraît avoir raison de dire que la coutume est la reine du monde[2]. »

Si donc, en vertu de ces principes, les Juifs gardent avec un zèle jaloux leur propre loi, il n'y a pas lieu de les blâmer, mais ceux-là plutôt qui abandonnent, pour passer à la religion juive, les croyances dans lesquelles ils ont été nourris. Mais si les Juifs s'arrogent le privilége de lumières plus hautes et d'une sagesse plus relevée, affectent de mépriser les autres comme des impurs et refusent d'avoir commerce avec eux, je leur répéterai que la croyance même qu'ils professent touchant le ciel ne leur appartient pas en propre, que, sans parler des autres, les Perses, comme Hérodote le rapporte, l'ont reçue il y a longtemps. « Leur coutume, dit-il, est d'aller sacrifier à Zeus, sur les plus hautes montagnes; et ils appellent Zeus toute la voûte du ciel qui s'étend sur leurs têtes[3]. » On accordera, je pense, que les noms ici sont indifférents, et qu'il importe peu que Zeus soit appelé le Très-Haut, ou Zen, ou Adonaï,

1. Hérodote : δι' ἑρμηνέος. — Lommatzsch et Migne : δι' ἑρμηνέως. — *Ms.* de Paris : δι' ἑρμηνέων.

2. Hérodote, III, 38, B.-G. F.-Didot, p. 145. *Cont. Cels.*, V, 35. Le mot de Pindare cité souvent par Platon dans le *Gorgias*; par Plutarque. *Ad princip. inerudit.*, par Clément d'Alexandrie *Stromat.* I, *ad fin.*, est tiré des *Ném.*, IX, V, 35.

3. Cf. Hérodot., I, 131, B.-G. F.-Didot, 45.

ou Sabaoth, ou Ammon[1], comme chez les Égyptiens, ou Pappæos, comme chez les Scythes. Il ne faut pas non plus qu'ils s'imaginent qu'ils sont plus saints que les autres parce qu'ils se font circoncire. Les Égyptiens et les Colchidiens l'ont fait avant eux; ni parce qu'ils ne mangent pas de chair de porc; les Égyptiens s'en abstiennent aussi, et, par surcroît, ils s'abstiennent même de chair de brebis, de chèvre, de vache et de poisson. Pythagore même et ses disciples défendaient de se nourrir de fèves et de tout ce qui avait eu vie. Or, à qui fera-t-on croire que tous ceux-là fussent mieux vus de Dieu, plus chers à Dieu pour cela seul que tous les autres hommes; ni que Dieu n'envoie ses anges qu'à eux seuls, comme s'ils habitaient quelque partie du séjour des bienheureux? Nous voyons bien dans quel état ils sont eux et leur pays[2].

Laissons donc aller cette troupe dont la vanité et l'infatuation ont reçu de si rudes leçons. Ils ne connaissent pas le grand Dieu; ils se sont laissé tromper et abuser par les prestiges de Moïse. Et on sait ce qui leur en a coûté de s'être mis à son école[3].

1. Lommatzsch et Migne : Ἀμμοῦν... Παπαῖον. — *Ms.* de Paris : Ἀμμῶνα... Παππαῖον.
2. Ὁρῶμεν γὰρ αὐτούς τε καὶ τὴν χώραν τίνων ἠξίωνται.
3. *Cont. Cels.*, V, 41.

TROISIÈME PARTIE

OBJECTIONS CONTRE LA SECTE CHRÉTIENNE, SES DIVISIONS, SES ENSEIGNEMENTS SECRETS, SES PRATIQUES, SA DOCTRINE MORALE, THÉOLOGIQUE, COSMOGONIQUE ET ESCHATOLOGIQUE.

Que l'autre troupe — δεύτερος χόρος — se présente maintenant. Je leur demanderai d'où ils viennent, à quelle loi nationale ils obéissent[1]. Ils ne pourront en alléguer aucune, car ils tirent leur origine des premiers. C'est chez eux qu'ils ont pris leur maître et leur chef. Cependant ils se sont séparés des Juifs.

Nous laissons de côté tout ce dont on peut les convaincre sur le sujet de leur maître. Qu'on le prenne pour un vrai ange, soit; mais est-il le premier ou le seul qui soit venu, ou n'en a-t-il paru aucun autre avant lui?[2] S'ils disent qu'il est le seul qui soit venu il ne sera pas difficile de leur faire voir qu'ils mentent et se contredisent eux-mêmes. Ils rapportent en effet que souvent d'autres sont venus, jusqu'à soixante et soixante-dix à la fois, lesquels s'étant pervertis, ont été, en punition de leur malice, enchaînés sous la terre, si bien que les sources chaudes se sont formées de leurs larmes. Ils content encore qu'au tombeau de

1. Τίνα ἔχουσιν ἀρχηγέτην πάτριον νόμον..... Nous prenons ἀρχηγέτην adjectivement comme qualificatif de νόμον πάτριον. — *Cont. Cels.*, V. 33.

2. Le *ms* de Paris donne ici : ἢ καὶ ἄλλος πρότερον, et non ἄλλοι comme Lommatzsch et Migne. *Cont. Cels.*, V, 52.

celui-ci, il en vint, les uns disent un, les autres deux, pour annoncer aux femmes qu'il était ressuscité; car le Fils de Dieu, à ce qu'il paraît, n'avait pas la force d'ouvrir tout seul son tombeau, mais il avait besoin qu'un autre vint déplacer la pierre[1]. Il vint encore un ange vers le charpentier, au sujet de la grossesse de Marie, et un autre encore pour les avertir de prendre l'enfant au plus vite et de se sauver. Et qu'est-il besoin de rechercher ici et de compter tous ceux qui furent, dit-on, envoyés à Moïse et à d'autres? Si d'autres ont été envoyés, il suit qu'il a été envoyé par le même Dieu. Accordons même qu'il l'ait été pour un plus grand objet, comme à cause de quelque péché des Juifs, ou parce qu'ils corrompaient la religion, ou pour quelque autre attentat analogue. Car c'est ce que les chrétiens font entendre[2].

Ainsi c'est un point si bien reçu qu'il n'est pas le seul qui ait été envoyé aux hommes, que ceux qui,

1. Ἀλλ' ἐδεήθη ἄλλου ἀποκινήσαντος τὴν πέτραν. Sur ce mot on lit en note dans l'édition de Berlin : *Omnes Codd. mss.* Ἀποκινήσοντος, tome 19, page 124. Or le manuscrit de Paris porte fort clairement ἀποκινήσαντος. — Plus loin, § 54, le même éditeur écrit Εἴτ' ἁπαντᾷ ὡς βούλεται et met en note : Sic recte omnino habent. *Codd. Reg. et Basileensis*. Or le Codex Regius, notre manuscrit porte très-clairement : εἶτ' ἅπαντα ἑαυττῷ ὡς βούλεται; fol. 216, *recto*.

2. *Cont. Cels.* V. 51. Ces dernières paroles depuis: *Si d'autres ont été envoyés*, sont prêtés par Spencer et la traduction de Bouhereau à Origène. Elles ont été rendues à Celse par Lommatzsch et lui appartiennent évidemment, comme l'attestent le style, les expressions δοκείτω, φερέ et le mot qui termine le passage ταῦτα γὰρ αἰνίττονται donné par le manuscrit de Paris et que Spencer a changé sans raison en ταῦτα γὰρ αἰνίττεται. — Αἰνίττονται a évidemment pour sujet χριστιανοί sous-entendu. — Le manuscrit de Paris prolonge les guillemets jusqu'à la moitié de ce passage. — La répétition du mot Δοκείτω qui est au commencement du passage entier prouve bien encore une fois que ces derniers mots sont de Celse. — Origène reprend à ἤρκει μὲν οὖν τὰ προειρημένα.

sous prétexte de la doctrine qui porte le nom de Jésus, ont abandonné le démiurge comme un Dieu plus faible et se sont attachés comme à un Dieu supérieur au père de celui qui a été envoyé, ne laissent pas de dire qu'avant celui-là le démiurge en avait envoyé plusieurs parmi les hommes[1].

Ils ont donc le même Dieu, les Juifs et eux. Ceux de la grande Église — ἀπὸ μεγάλης Ἐκκλησίας — au moins le reconnaissent manifestement, et reçoivent pour véritables les traditions des Juifs sur l'origine et la formation du monde, les six jours et le septième où Dieu se reposa, le nom du premier homme, la suite et la généalogie de ses descendants, les querelles et les embûches des frères, l'entrée et l'établissement en Égypte et la fuite hors de ce pays[2].

Il ne faut pas croire cependant que j'ignore que, parmi les chrétiens, les uns avouent qu'ils ont le même Dieu que les Juifs, tandis que les autres le nient, prétendant que celui qu'ils reçoivent et qui a envoyé son fils est un autre Dieu opposé au premier[3].

Je connais bien d'autres divisions et bien d'autres sectes parmi eux, les Sibyllistes, les Simoniens et parmi ceux-ci des Héléniens du nom d'Hélène ou d'Hélénos, leur maître, les Marcelliniens qui viennent de Marcellina, les Carpocratiens[4], issus, ceux-ci de Salomé, ceux-là de Marianne, d'autres de Marthe; les Marcionnites relevant de Marcion, d'autres encore imaginant, ceux-ci tel maître ou tel démon, ceux-là tel

1. *Cont. Cels.*, V, 54.
2. *Cont. Cels.*, V, 59.
3. *Cont. Cels.*, V, 61.
4. Le texte porte Ἀρποκρατιάνους.

autre, et se roulant au milieu d'épaisses ténèbres dans des désordres pires encore[1] et plus outrageants pour la morale publique que ceux auquels se livrent les compagnons du *thiase* d'Antinoüs en Égypte[2]. Et ils se chargent à l'envi les uns des autres de toutes les injures qui leur passent par la tête, rebelles à la moindre concession pour le bien de la paix, et animés les uns contre les autres d'une haine mortelle[3]. Cependant ces hommes si divisés, et qui dans leurs querelles échangent les plus indignes outrages ont tous à la bouche leur mot : « Le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde[4]. »

[Ainsi chez les chrétiens, partout la discorde, la confusion, d'ardentes et horribles disputes, des sectes sans nombre et autant d'opinions que de sectes : les uns recevant les traditions des Juifs, les autres les répudiant ; et parmi ceux-mêmes qui les reçoivent, beaucoup accusant les Juifs de ne les point entendre comme il faut et leur donnant un autre sens, chacun le sien[5].]

Voyons donc cependant, et, quoique leur doctrine n'ait pas de fondement solide où s'appuyer, examinons ce qu'ils débitent. Attachons-nous d'abord à ces bribes

1. Les éditions de Spencer et de Lommatzsch portant ἀνομώτερον καὶ μιαρώτερον. — Lommatzsch note que le manuscrit de Paris porte à la place du second mot βραδύτερον. C'est encore une erreur; on lit βαρύτερον. Voir au fol. 209, *verso*.

2. *Cont. Cels.*, V, 62, 63.

3. *Cont. Cels.*, V, 63.

4. *Cont. Cels.*, V, 64.

5. Ce passage que nous mettons ici entre guillemets n'appartient pas à Celse. Il y a ici, à la suite des citations, une lacune que nous avons, d'après les indications d'Origène, comblée par ces quelques mots. Le texte de Celse devait être plus étendu d'après ce mot d'Origène : « Il (Celse) insiste fort longtemps sur l'accusation qu'il tire de cette diversité de sectes. » — *Cont. Cels.* V, 65.

de vérités qu'ils ont recueillies et gâtées par ignorance, infatués hors de propos de principes dont ils ne savent pas même le premier mot. Voici comme ils parlent[1].

Celse citait ici sans doute plusieurs paroles évangéliques sur la connaissance et l'amour de Dieu, sur la charité, et mettait en face de ces maximes des maximes des philosophes, prétendant que ces dernières avaient plus de clarté et de force[2]. « Tout cela, *concluait-il*, a été bien mieux dit par les Grecs, et, sans cette enflure et ce ton prophétique, comme si l'on parlait de la part de Dieu et de son fils[3]. [D'ailleurs quel langage d'ennemis des Muses et de grossiers que celui dont ils se servent, et comment le mettre en parallèle avec celui des philosophes? Ceux-ci ne prétendent pas faire accroire qu'ils ont été honorés de confidences d'en haut, et ne se piquent pas d'avoir vu la vérité face à face et de la révéler tout entière. Plus sage] Platon écrit[4] : « Que le souverain-bien n'est pas une chose qui se puisse exprimer par des paroles; mais après un long commerce et une méditation assidue, il s'allume tout à coup comme une étincelle et devient pour l'âme un aliment qui la soutient à lui seul sans autre secours[5]... Si

1. *Cont. Cels.*, V, 65.
2. *Cont. Cels.*, V, 65, *in fine*.
3. *Cont. Cels.*, VI, 1. — Nous conservons la leçon du manuscrit de Paris que tous les éditeurs ont altérée : Καὶ χωρὶς ἀνατάσεως καὶ ἐπαγγελίας τῆς ὡς ἀπὸ θεοῦ ἢ υἱοῦ θεοῦ. — Fol. 221, *recto*.
4. Tout ce passage entre guillemets est évidemment dans la pensée de Celse (Cf. *Cont. Cels.* VI, 1, 2), mais non textuellement dans une citation.
5. Ce texte est emprunté à la lettre VII (apocryphe), de Platon., Biblioth. Firmin-Didot, tome II, p. 540. — Origène donne deux fois ce texte; nous avons pris la seconde citation à la fin du § 3. La première commence le même §. — Le mot πρῶτον ἀγαθόν, le souverain bien, n'est pas dans le texte de Platon.

j'avais cru, dit encore Platon, que cette science pût être enseignée au peuple par des écrits ou des paroles, qu'aurais-je pu faire de mieux dans ma vie que d'écrire une chose si utile aux hommes et de mettre pour tous[1] la nature en pleine lumière[2]? [Mais je crois que de tels enseignements ne conviennent qu'au petit nombre d'hommes qui, sur de premières indications, savent eux-mêmes découvrir la vérité; mais non aux autres[3]] car on n'aboutirait qu'à ceci : pleins d'un injuste mépris pour le reste des hommes, et enflés d'une injuste et vaine confiance en eux-mêmes, ils s'imagineraient toutes les fois qu'ils énonceraient quelque chose, qu'ils possèdent de merveilleuses connaissances[4]. Mais Platon, encore qu'il ait enseigné ce qu'il est utile de savoir, ne remplit pas ses dicours de prodiges, ne ferme pas la bouche à ceux qui veulent s'enquérir[5] de ce qu'il promet, ne commande pas de croire avant tout que Dieu est tel, qu'il a un fils de telle nature, et que ce fils descendu tout exprès s'est entretenu avec lui[6].

« Je veux, ajoute Platon[7], m'arrêter davantage sur ce sujet, et ce que je viens de vous dire vous paraîtra

1. Le manuscrit de Paris porte ici : τοῖς πατράσι προαγάγειν. Fol. 323, *recto*. Le texte de Platon τοῖς ἀνθρώποις. Il paraît bien que Celse a écrit τοῖς πᾶσι.

2. *Cont. Cels.*, VI, 6. Cf. Plat. Ep., VII, p. 540. B. Gr. Didot.

3. Cette phrase, qui fait suite à la précédente dans Platon, est résumée par Origène et devait faire partie de la citation de Celse.

4. C'est la fin du passage de Platon avec un ou deux mots modifiés. — *Cont. Cels.*, VI, 8.

5. Le manuscrit de Paris porte : Τοῦ προαιρεῖσθαι βουλομένου. Nous lisons, avec tous les éditeurs Προσερεῖσθαι.

6. *Cont. Cels.*, VI, 8.

7. Cette citation continue exactement la précédente que Celse interrompait seulement par une réflexion.

plus clair. Il y a en effet une raison qui réprime la témérité de ceux qui veulent écrire sur quelqu'une de ces matières : cette raison je l'ai souvent exposée, et, à ce qu'il me semble, il faut la répéter encore. Il y a dans tout être trois choses qui sont les conditions de la science : en quatrième lieu vient la science elle-même, et en cinquième lieu il faut mettre ce qu'il s'agit de connaître : l'être véritable[1]. La première chose est le nom, la seconde la définition, la troisième l'image, la science est la quatrième[2]. » On voit donc que Platon, bien qu'il eût dit d'abord que ces hautes vérités ne sauraient être exprimées, cependant pour ne pas paraître chercher une vaine défaite, en alléguant l'inexplicable, rend raison de la question. En effet, peut-être le néant même se peut-il expliquer[3]? et Platon n'a jamais voulu en faire accroire ni en imposer à personne [comme ceux que l'on sait]; il ne dit pas qu'il ait trouvé quelque chose de nouveau et qu'il vienne du ciel pour nous l'apporter, mais il reconnaît d'où il l'a pris[4]. [Il n'impose pas ses enseignements, mais les propose ; il ne promulgue pas la vérité, il l'insinue, ou plutôt la fait sortir des esprits par des interrogations bien conduites, et les convainc par les réponses mêmes qu'il en tire. Mais ici entendez les dire[5]] : Croyez que celui dont je vous parle est le Fils de Dieu,

1. Le texte de Platon porte ὃ δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθές ἐστιν. Ὢν δε. — Le texte de Celse, manuscrit de Paris : καὶ ἀληθῶς ἐστιν ὄν.
2. *Cont. Cels.*, VI, 9. — Cf. Platon. Ep. VII. Bibl. grecq. Firmin-Didot, page 540.
3. *Cont. Cels.*, VI, 10.
4. *Cont. Cels.*, VI, 10.
5. Ce passage entre guillemets n'est pas textuellement cité par Origène, mais on peut, ce semble, le rétablir de quelques indications du § 10.

quoiqu'il ait été lié honteusement et frappé du plus infâme supplice, quoique tout récemment il ait été traité avec la dernière ignominie. Croyez-le d'autant plus pour cela même[1]. [Encore si tous ils étaient d'accord au sujet de celui qui a été envoyé et reconnaissaient pour fils de Dieu le même Jésus. Mais il s'en faut de beaucoup[2].] Or, si les uns proposent celui-ci, les autres un autre, et si tous ont à la bouche ce commun précepte : « Crois si tu veux être sauvé, ou bien va-t-en ! » Que feront ceux qui désirent sincèrement être sauvés? Faudra-t-il qu'ils jettent les dés pour savoir de quel côté se tourner et à qui s'attacher[3]? [Mais s'entendre avec soi-même, éclairer sa raison, et chercher la vérité de toutes ses forces n'est pas ce dont ils se soucient. Ils disent communément que[4]] « la sagesse humaine est folie devant Dieu. » J'ai dit ailleurs quelle est la raison qui les fait parler de la sorte, c'est qu'ils veulent gagner les ignorants et les simples[5]. [Mais cette maxime ils ne l'ont pas trouvée tout seuls.] Les Grecs, en effet, bien avant eux, avaient su distinguer et bien plus clairement la sagesse humaine et la sagesse divine. N'est-ce pas Héraclite qui a dit : « La conduite de l'homme est sans raison, mais celle de Dieu a de la raison ; » et le même ailleurs : « L'homme simple apprend d'un démon, comme un enfant d'un homme[6]. » Et Platon dans son *Apologie* ne fait-il pas dire à Socrate :

1. *Cont. Cels.*, VI, 10, *ad. fin.*
2. Cette phrase, qui n'appartient pas aux extraits d'Origène, est comme une transition forcée.
3. *Cont. Cels.*, VI, 11.
4. Transition que nous ajoutons et qui est dans la suite même des idées.
5. *Cont. Cels.*, VI, 12.
6. Cf. *Héracl.*, frag. Bibl. Grecq. F.-D. Mullhac, tom. I, p. 326.

« La réputation que j'ai acquise, Athéniens, me vient d'une [certaine[1]] sagesse, qui est en moi. Mais quelle est cette sagesse? Apparemment une sagesse purement humaine, et je cours grand risque de n'être sage que de celle-là[2]. »

[Or, cette sagesse divine que ne s'attribuait pas Socrate, ils prétendent en faire goûter les mystères aux plus stupides et aux plus incultes de tous les hommes, à de vils et misérables esclaves[3],] ces charlatans qui évitent autant qu'ils peuvent les hommes de la société polie[4], parce qu'ils ne se laissent pas tromper aisément, pour prendre dans leurs filets les plus grossiers[5].

[Ils enseignent une fausse et basse humilité, pâle imitation de ce que Platon a écrit de cette vertu[6].] « Dieu, dit-il, suivant l'ancienne tradition, est le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres. Il marche toujours en ligne droite[7], conformément à sa nature, en même temps qu'il embrasse le monde[8]; la justice le suit, vengeresse des injustices faites à la loi divine[9]. Quiconque veut être heureux doit s'attacher à

1. Le texte de Celse porte διὰ σοφίαν; celui de Platon : διά τινα σοφίαν. — *Apolog*. Bibliot. Grecq. Firm.-Didot, t. I, p. 16.

2. *Cont. Cels.*, VI, 12.

3. Nous rétablissons ainsi la transition sur une indication d'Origène. VI, 14.

4. Φεύγομεν τοὺς χαριεστέρους.

5. *Cont. Cels.*, VI, 14.

6. Indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VI, 15, *init.*

7. Texte de Platon : Εὐθείᾳ περαίνει. Texte du manuscrit de Paris : Εὐθεία περαίνει, fol. 227, *recto*.

8. Texte de Platon : Περιπορευόμενος. Texte du manuscrit de Paris : Παραπορευόμενος.

9. Texte de Platon : Τῶν ἀπολειπομένων. — Texte du *ms.* de Paris : τῶν ἀπολελειμμένων, fol. *ibid.*

la justice, marchant humblement et modestement sur ses pas [1]. » [Ce qui vaut bien mieux que de se réduire à un état indécent et malhonnête, de se traîner sur les genoux, de se jeter le visage contre terre, de porter des haillons et de se couvrir de poussière [2].]

De même, cette sentence de Jésus contre les riches : « Il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille qu'un riche entre dans le royaume de Dieu [3] », est manifestement tirée de ce passage de Platon, dont Jésus a altéré les termes. « Il est impossible d'être à la fois extrêmement riche et extrêmement vertueux [4]. » Ils parlent aussi du royaume de Dieu, mais ils en donnent une idée basse et méprisable et bien inférieure à ce qu'en dit Platon quand il écrit : « Tous les êtres sont autour du roi de l'univers. Il est leur fin commune et la cause de toute beauté ; ce qui est du second rang est autour du second principe, et ce qui est du troisième autour du troisième principe. L'âme humaine désire avec passion pénétrer ces mystères : pour y parvenir, elle jette les yeux sur tout ce qui a de l'affinité avec elle ; mais elle ne trouve rien qui la satisfasse absolument. Pour ce qui est du roi et des choses dont j'ai parlé, il n'y a rien qui leur ressemble [5]. »

1. *Cont. Cels.*, VI, 15. — Ce passage est tiré textuellement des *Lois*. — Biblioth. Grecq. Firm.-Didot, Platon, t. II, p. 326.

2. Ce passage qu'Origène fournit indirectement devait faire partie du texte de Celse. VI, 15. Cf. *Cont. Cels.*, VI, 15.

3. S. Mathieu, XIX, 24.

4. *Cont. Cels.*, VI, 16. — Ce passage est tiré des *Lois* de Platon, livre V. Bibl. Grecq. Didot. p. 344.— Le texte en est identique dans Platon et dans le manuscrit de Paris. — On ne sait pourquoi Lommatzsch a changé διαφόρως en διαφερόντως.

5. Ce texte de Platon est exactement cité de la seconde lettre, certainement apocryphe. V. Bibl. Grecq. Didot, t. II, p. 519.

[Et ailleurs : « Ce qui est divin, c'est le beau, le vrai, le bien et tout ce qui leur ressemble. Voilà ce qui nourrit et fortifie principalement les ailes de l'âme : au contraire, tout ce qui est laid et mauvais, les gâte et les détruit. Or, le chef suprême Zeus s'avance le premier, conduisant son char ailé, ordonnant et gouvernant toutes choses. Après lui vient l'armée des dieux et des démons, divisée en onze tribus; car Hestia reste seule dans le palais des Immortels, mais les onze autres grandes divinités marchent chacune à la tête d'une tribu, dans le rang qui leur est assigné. Alors que de spectacles ravissants, que d'évolutions majestueuses animent l'intérieur du ciel, tandis que les bienheureux remplissent leurs divines fonctions accompagnés de tous ceux qui veulent ou qui peuvent les suivre, car l'envie réside loin du chœur céleste!... Le lieu qui est au-dessus du ciel, aucun de nos poëtes ne l'a encore célébré, aucun ne le célébrera jamais dignement. Voici pourtant ce qui en est, car il ne faut pas craindre de publier la vérité, surtout quand on parle sur la vérité.

L'essence véritable, sans couleur, sans forme, impalpable, ne peut être contemplée que par le guide de l'âme, l'intelligence. Autour de l'essence est la place de la vraie science. Or, la pensée de Dieu qui se nourrit d'intelligence et de science sans mélange, comme celle de toute âme qui doit remplir sa destinée, aime à voir l'essence dont elle était depuis longtemps séparée, et se livre avec délices à la contemplation de la vérité, jusqu'au moment où le mouvement circulaire la reporte au lieu de son départ. Dans ce trajet, elle contemple la justice, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non point celle où entre le chan-

gement, ni celle qui se montre différente dans les différents objets qu'il nous plaît d'appeler des êtres, mais la science, telle qu'elle existe, dans ce qui est l'être par excellence[1].]

C'est apparemment en se fondant sur quelqu'une de ces paroles de Platon dont ils avaient une vague connaissance[2], que quelques chrétiens font sonner haut le Dieu qui est au-dessus du ciel, et s'élèvent ainsi au-dessus du ciel des Juifs[3]. Platon a enseigné que pour descendre du ciel sur la terre ou pour monter de la terre au ciel, les âmes passent par les planètes[4]. Les Perses représentent la même chose dans leurs mystères de Mithra. Ils ont une figure symbolique des deux mouvements qui s'accomplissent dans le ciel, du mouvement des étoiles fixes et du mouvement des planètes, et un symbole analogue du voyage de l'âme à travers les corps célestes. Cette figure est une haute échelle composée de sept portes, avec une huitième porte au-dessus des autres. La première porte est de plomb, la seconde d'étain, la troisième de cuivre, la quatrième de fer, la cinquième d'un mélange de métaux, la sixième d'argent, la septième d'or. Ils attribuent la

1. Nous suppléons ici à la citation du *Phèdre* qu'Origène allègue et a omise à cette place et dont il reprend un peu plus bas (§ 19 *in fine*) quelques mots. Ces quelques mots rappelés ne permettent nul doute à ce sujet. — Platon, *Phèdre*. B. G. Firmin-Didot, t. I. p. 712-713.

2. Allusion aux mots ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre*.

3. *Cont. Cels.*, VI, 19. — Par ces mots : « au-dessus du ciel des Juifs » Celse entend évidemment : au-dessus du Dieu des Juifs.

4. *Cont. Cels.*, VI, 21. — On ne trouve pas très-précisément cet enseignement dans les passages du *Timée*, auquel Lommatzsch renvoie dans sa note, t. 19, p. 335. — Il y a plutôt quelque chose d'analogue au commencement du mythe qui termine le 10e Livre de la *République*, quoique là, non plus, il ne soit pas précisément question d'une ascension planétaire des âmes.

première à Cronos, marquant par le plomb la lenteur de cet astre ; la seconde à Aphrodite qui a rapport avec l'éclat et la mollesse de l'étain ; la troisième qui, étant de cuivre ne peut qu'être ferme et solide, à Zeus ; la quatrième à Hermès, qui passe parmi les hommes pour être dur à la peine et fécond en utiles travaux, comme le fer ; la cinquième qui, composée de divers métaux, est irrégulière et variée, à Arès ; la sixième à la Lune, qui a la blancheur de l'argent, et la septième au Soleil, dont les rayons rappellent la couleur de l'or [1]. [Ces dispositions ne sont pas établies au hasard. La proportion et les lois harmoniques président à ces divers mouvements [2].]

Si l'on veut, en face de cet enseignement des hiérophantes Mithriaques, examiner certains enseignements particuliers et mystérieux des chrétiens et les comparer ; on verra qu'il y a quelque analogie. Faut-il citer la figure symbolique qu'ils appellent diagramme avec la ligne noire qui la partage en deux sections et qu'ils nomment la Gehenne ou le Tartare, et les dix cercles enfermés dans un cercle plus grand, nommé l'âme du monde et le sceau? Celui qui l'applique se nomme le père, et celui qui en a reçu l'empreinte, le fils, lequel répond : « Je suis oint de l'onction blanche prise de l'arbre de la vie. » Ils placent auprès de l'âme de ceux qui vont mourir sept anges de lumière, et de l'autre

1. *Cont. Cels.*, VI, 22.

2. Nous résumons dans ces trois lignes un passage de Celse volontairement omis par Origène, dont on ne peut mesurer l'étendue et où le philosophe s'étendait en plusieurs spéculations de musique. — Καὶ μουσικοὺς λόγους προσάπτει... προσφιλοτιμεῖται δὲ τούτοις καὶ δευτέραν ἐκθέσθαι διήγησιν ἐχομένην μουσικῶν θεωρημάτων. — *Cont. Cels.* VI, 22.

côté, sept anges inférieurs dits archontiques, dont le chef se nomme le Dieu maudit. Et qu'est-ce que ce Dieu maudit? C'est l'auteur du monde, le Dieu de Moïse, appelé maudit par ceux-ci, et méritant bien ce nom, suivant eux, pour avoir maudit le serpent, de qui les premiers hommes reçurent la connaissance du bien et du mal [1]. Or, qu'y a-t-il de plus extravagant et de plus déraisonnable que cette sagesse insensée? En quoi donc le législateur des Juifs est-il à reprendre? Et [s'il a manqué en quelque chose] comment recevez-vous sous forme d'allégories et de figures, la cosmogonie et la loi des Juifs qui est son œuvre? Comment, impies que vous êtes, glorifiez-vous, malgré vous, l'auteur du monde, celui qui a fait aux Juifs toutes ces promesses de les faire multiplier jusqu'à remplir la terre, de les ressusciter des morts avec leur chair et leur sang, et qui a inspiré leurs prophètes, et maintenant pourquoi l'insultez-vous? Oui, quand vous songez à tout cela et que vous êtes pressés par ces raisons, vous êtes d'accord avec les Juifs pour servir le même Dieu; mais quand votre maître Jésus et le Moïse des Juifs parlent de façon opposée, alors, laissant là le Père, vous cherchez un autre Dieu à sa place [2].

Les sept principaux démons [dont le Dieu maudit est le chef et qu'ils placent auprès des âmes des mourants] ont, le premier, la forme d'un lion; le second, celle d'un taureau; le troisième, celle d'un amphibie aux horribles sifflements (dragon); le quatrième, celle d'un

1. *Cont. Cels.*, VI, 25-28. — Les extraits de Celse, dans ces paragraphes, sont rares et coupés, et, par suite, peu clairs. Nous les avons liés de la façon la plus intelligible possible.
2. *Cont. Cels.*, VI, 29.

aigle ; le cinquième, celle d'une ourse ; le sixième, celle d'un chien, et le septième celle d'un âne avec le nom de Thaphabaoth ou d'Onoël[1]. Ils disent aussi qu'il y a des hommes qui se convertissent en démons de ce genre, les uns en lions, les autres en taureaux, en dragons, en aigles, en ours ou en chiens. Ils ont aussi sur ce tableau la figure carrée et les portes du paradis[2].

Ils accumulent encore quantité de choses les unes sur les autres, discours de prophètes, cercles sur cercles, écoulements d'Église terrestre et de circoncision, vertu qui émane d'une vierge Prunicos, âme vivante, ciel qui pour vivre doit être tué, terre égorgée par l'épée, hommes qui ne vivront que s'ils ont été massacrés, mort qui doit cesser dans le monde par la mort du péché, nouvelle descente par des lieux étroits, portes qui s'ouvrent toutes seules. Partout ils mêlent le bois de la vie, la résurrection de la chair par le bois ; ce qui vient, je pense, de ce que leur maître a été attaché à une croix et qu'il était charpentier de profession. S'il eût été précipité d'un rocher ou jeté dans quelque gouffre ou pendu avec une corde, ou s'il eût été de son état, cordonnier, tailleur de pierres ou serrurier ; on nous mettrait au-dessus des cieux : le rocher de la vie, ou le gouffre de la résurrection, ou la corde de l'immortalité, la pierre de la béatitude, le fer de la charité ou le cuir de la sainteté. Quelle vieille n'aurait honte de conter de pareilles balivernes pour endormir un enfant[3] ?

Ils s'avisent encore — et ce n'est pas là leur moindre

1. *Cont. Cels.*, VI, 30.
2. *Cont. Cels.*, VI, 33.
3. *Cont. Cels.*, VI, 34.

invention — d'écrire on ne sait quelles inscriptions sur les plus hauts cercles hypercélestes et entre autres celles-ci : « Le plus grand et le plus petit » — « le père et le fils »[1].

[Ces figures et ces noms, à les bien prendre, ne sont rien de plus que des moyens dont ils se servent pour les opérations et évocations magiques qu'ils pratiquent à ma connaissance. La foule ignorante est facilement dupe de ces mots étranges auxquels elle attribue une vertu merveilleuse ; car elle ne sait pas que c'est souvent le même objet qui parmi les Grecs s'appelle d'un nom et d'un autre parmi les Barbares[2].] Ainsi, d'après le témoignage d'Hérodote chez les Scythes, Apollon est appelé Gongosura, Poseïdon Thagimasas, Aphrodite Argimpasa, Hestia Tabiti[3].

Qu'est-il besoin que j'énumère ici tous ceux qui ont enseigné la pratique des purifications, des chants et des paroles qui guérissent ou délivrent des maladies, l'usage des empreintes ou des figures de démons et de tant d'autres préservatifs tirés d'étoffes, de nombres, de pierres, d'herbes et de racines[4] ?

Chez plusieurs prêtres de leur religion, j'ai vu des livres barbares pleins de noms de démons et de conjurations ; et ces prêtres se faisaient fort, non d'être

1. *Cont. Cels.*, VI, 38.

2. Passage que les indications d'Origène permettent de restituer fort aisément. — *Cont. Cels.*, VI, 39.

3. L'ordre et la nature de ces noms ne sont pas les mêmes dans le passage d'Hérodote cité par Celse. Voici en effet ce qu'on lit au livre IV § 59 d'Hérodote : Ὀνομάζεται δὲ Σκυθιστὶ Ἱστίη μὲν Ταβιτί... Ἀπόλλων δὲ Οἰτόσυρος, οὐρανίη δὲ Ἀφροδίτη Ἀρτίμπασα, Ποσειδέων δὲ θαμιμασάδας.

4. *Cont. Cels.*, VI, 39.

utiles aux hommes, mais d'attirer sur eux toutes sortes de maux[1].

A ce propos, le musicien Denys d'Égypte, que j'ai connu, disait que les prestiges de la magie n'ont de pouvoir que sur les ignorants et les gens perdus de mœurs, mais qu'ils sont sans vertu sur les philosophes et sur ceux qui savent garder une tête saine et régler sagement leur vie[2].

Une autre de leurs erreurs impies née de leur extrême ignorance et de leur inintelligence des mythes, est de prétendre que Dieu a pour adversaire le diable, le même qu'en hébreu ils nomment Satan. Or, c'est une étrange sottise ou plutôt une grande impiété que de dire que le grand Dieu voulant faire quelque bien aux hommes, rencontre un être qui rompt son dessein et le réduit à l'impuissance. Le Fils de Dieu est donc vaincu par le diable? Tourmenté par lui, il leur enseigne [disent-ils] à mépriser les épreuves qu'il leur infligera à eux aussi; car il annonce que Satan viendra à son tour sur la terre et y accomplira de grands prodiges, s'appropriant la gloire de Dieu, mais que c'est un séducteur, aux prestiges duquel il faut se garder de se laisser prendre, mais qu'il ne faut croire qu'en lui seul. Ce sont là manifestement les paroles d'un charlatan qui prend toutes les précautions qu'il peut contre ceux qui voudraient introduire des dogmes contraires aux siens et le supplanter[3].

L'idée de ce Satan est du reste prise de vieux mythes mal entendus sur une guerre divine dont parlent les

1. *Cont. Cels.*, VI, 40.
2. *Cont. Cels.*, VI, 41.
3. *Cont. Cels.*, VI, 42.

anciennes traditions. Héraclite y fait allusion quand il écrit : « Il faut savoir qu'il y a une guerre universelle, que la discorde fait la fonction de la justice, et que c'est selon ses lois que toutes choses naissent et périssent[1] ». Et Phérécyde bien plus ancien qu'Héraclite, représente dans un mythe deux armées ennemies, dont l'une a pour chef Cronos, et l'autre Ophionée, raconte leurs défis, leurs combats et cette convention que celui des deux partis qui serait jeté dans l'Océan s'avouerait vaincu, et que celui qui y aurait précipité l'autre posséderait le ciel pour prix de sa victoire. Les histoires de la guerre des Titans et des géants contre les Dieux, et celles que racontent les Égyptiens au sujet de Typhon, d'Horos et d'Osiris, appartiennent à la même famille de mythes. Voilà ce qu'ils ont trouvé chez nous et mal compris ; car c'est tout autre chose que leurs inventions sur le démon diable, lequel, à proprement parler, est plutôt un autre imposteur courant sur les brisées du premier. Homère est dans le même courant d'idées que Phérécyde et Héraclite et les auteurs de la guerre des Titans, quand il met ces paroles dans la bouche d'Héphaïstos, s'adressant à Héra : « Jadis, lorsque je m'élançai pour te défendre, il me saisit par le pied et me précipita du seuil divin[2]. » Et celles-ci, dans la bouche de Zeus à la même Héra : « Ne te sou-

1. Ce passage d'Héraclite est un peu tourmenté. Le manuscrit de Paris donne εἰ δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα. — Spencer et Lommatzsch remplacent καὶ ἔριν par ἐρὲιν. Dans les *Fragmenta philosophorum Græcorum* de la Biblioth. Grecq. de F.-Didot tome I, page 319, on écrit avec Schleiermacher : Εἰδέναι χρῆ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ φθειρόμενα. — C'est cette dernière lecture que nous avons suivie.

2. Homère. — *Iliade*, I, 590.

vient-il plus du jour où lancé dans les airs, une enclume à chaque pied, les mains enchaînées dans des liens d'or inextricables, ton corps était suspendu au milieu de l'éther et des nuées? Les divinités du vaste Olympe s'indignaient, mais rassemblées autour de toi, elles ne pouvaient rien pour te délivrer. Celui qui l'osait, je l'arrachais du seuil divin et le précipitais sur la terre où il tombait à demi-mort[1]. »

Ces paroles de Zeus à Héra doivent s'entendre comme des paroles de Dieu à la matière. Elles veulent dire qu'ayant trouvé au commencement la matière dans le déréglement, Dieu la fit rentrer dans l'ordre et l'enchaîna par les liens de l'harmonie, et que, pour punir les démons qui rôdaient autour d'elle comme pour déranger son œuvre, il les précipita dans les abîmes d'ici-bas. C'est en donnant ce sens aux vers d'Homère que Phérécyde a dit : « Au-dessous de cette région est la région du Tartare. Les Harpies et Thuella (la Tempête), filles de Borée, sont commises à sa garde, et c'est là que Zeus relègue ceux des dieux qui l'ont outragé. » Les mêmes idées sont figurées sur le Peplum d'Athénè, qu'on expose aux yeux des spectateurs dans la pompe des Panathénées. Ce qu'on y voit représenté apprend à tous qu'une divinité sans mère, et vierge[2], triomphe de l'audace du fils de la terre. Mais dire que le fils de Dieu est puni par le diable, et qu'il nous apprend par sa patience à subir avec courage les peines qu'il nous inflige, c'est ce qu'il y a de plus ridicule au monde. Il fallait, il me semble, punir le diable, et non

1. Homère. — *Iliade*, XV. Vers, 18-24.
2. Ἀμήτωρ τις καὶ ἄχραντος δαίμων. *Cont. Cels.*, VI, 42.

effrayer les hommes en les menaçant de ses atteintes [1].

Pour ce qui est de savoir d'où ils ont tiré le nom de fils de Dieu, c'est que les hommes des anciens temps ont appelé fils ou enfant de Dieu le monde sorti de ses mains [2].

Rien d'enfantin comme leur cosmogonie et leur récit de la formation de l'homme à l'image de Dieu, et leur paradis planté par Dieu; rien qui tombe moins sous le sens que la prétendue condition du premier homme changée par l'accident du péché, et son expulsion du Jardin des Délices. Ce sont là des extravagances, ou, si l'on veut, d'amusantes petites histoires. C'est d'un ton plus sérieux et avec une autre profondeur que les anciens sages des Grecs ont parlé de la formation du monde et des hommes [3]. Moïse et les prophètes, auteurs de leurs écritures, dans l'ignorance où ils étaient de la nature du monde et de celle de l'homme, ont fabriqué là-dessus des contes à dormir debout [4]. [Qu'est-ce, en effet, que les jours de leur création? Conçoit-on des jours qui aient précédé la naissance du soleil et de la lumière? Qu'est-ce que ces mots : Que la lumière soit faite, que plusieurs d'entre eux entendent comme un souhait et une demande [5]]? L'ouvrier du monde [le démiurge] a-t-il donc emprunté la lumière d'en haut, comme quand nous allumons notre flambeau à celui

1. *Cont. Cels,*, VI, 42.
2. *Cont. Cels.*, VI, 47 *init.*
3. *Cont. Cels.*, VI, 49-50. — Celse citait ici quelques opinions des philosophes et, peut-être, le fameux passage du commencement du *Timée.*
4. *Cont. Cels.*, XI, 50.
5. Passage restitué d'après les indications d'Origène. VI, 50, 51. — Voir un peu plus loin la même idée reprise par Celse. — *Cont. Cels.*, VI, 60.

d'un voisin? Si ce démiurge était un dieu maudit, ennemi du grand Dieu, et s'il faisait le monde malgré lui, pourquoi celui-ci lui prêtait-il la lumière?

Je ne veux pas examiner ici la question de l'origine et de la fin du monde, rechercher s'il est incréé et éternel, ou s'il ne doit pas périr quoiqu'il ait eu un commencement, ou s'il doit finir, bien qu'il n'ait pas commencé. [Mais comment introduire, comme ils font, l'esprit du grand Dieu dans le monde? Comment supposer que le grand Dieu prête son esprit au démiurge, et que celui-ci en abuse si bien, que le Dieu souverain reprenne cet esprit, et, après l'avoir prêté, le retire à lui[1]?] Quel Dieu donne pour reprendre? Redemander marque qu'on a besoin: or, Dieu n'a besoin de rien. [Redemander marque qu'on ne sait ce qu'on fait ni à qui on a donné]. Dieu ignorait-il donc qu'il donnait à un être pervers? Et comment Dieu laisse-t-il ce démiurge pervers s'élever contre lui[2]? Pourquoi envoie-t-il sous main détruire les ouvrages du démiurge? Pourquoi agit-il clandestinement pour le ruiner, subornant et séduisant ceux qu'il peut? Pourquoi cherche-t-il à gagner ceux que le démiurge a condamnés et maudits, comme vous dites, et les enlève-t-il comme un voleur d'esclaves? Pourquoi leur apprend-il à se dérober des mains de leur maître? à fuir leur père? Pourquoi les adopte-t-il lui-même sans l'aveu de leur père? Pourquoi se donne-t-il lui-même comme le père d'enfants qui sont à un autre? Voilà certes un dieu bien digne de respect, qui souhaite d'avoir pour fils

1. Passage restitué d'après les indications d'Origène. — *Cont. Cels.*, VI, 52.
2. *Cont. Cels.*, VI, 52.

des pécheurs qu'un autre a condamnés, des bannis, et, comme ils disent d'eux-mêmes, des excréments de la terre, et qui n'est pas capable de punir et de faire rentrer dans l'ordre son envoyé qui lui désobéit?

Et si l'on dit que c'est lui qui a fait le monde, comment y a-t-il du mal dans le monde? Comment est-il impuissant à exhorter et à persuader? Comment le voit-on se repentir à cause de l'ingratitude et de la perversité de ses créatures? Pourquoi accuse-t-il et maudit-il son travail et menace-t-il ses propres enfants de les détruire? Et où donc, hors de ce monde, pourra-t-il transporter l'homme qu'il a fait[1]? [Je ne leur prête rien : tout cela est exprimé dans leurs livres ou peut en être tiré[2].]

Ce qui est plus puéril encore, c'est de partager la formation du monde en plusieurs jours, avant qu'il y eût des jours. Car comment y avait-il des jours avant que le ciel fût fait, la terre construite et le soleil en mouvement? Et comment concevoir le premier et grand Dieu [en admettant qu'il soit l'auteur du monde] disant en forme de commandement : « Que ceci soit fait, » et ensuite : « Que telle ou telle autre chose soit, » et travaillant un jour à un ouvrage, le lendemain à un autre, et ainsi pareillement le troisième, le quatrième, le cinquième et le sixième jours[3]; [achevant sa besogne ce jour-là et se reposant,] comme un lâche ouvrier qui, fatigué, a besoin de chômer pour se refaire[4]? Mais il

1. *Cont. Cels.*, VI, 53.
2. Τὰ μὴ γεγραμμένα ἐκτιθέμενος ὡς δηλούμενα ἀπὸ τῶν γεγραμμένων. — *Cont. Cels.* VI, 58.
3. *Cont. Cels.*, VI, 60.
4. *Cont. Cels.*, VI, 61.

n'est pas permis de dire que le grand Dieu se fatigue, ni qu'il travaille de ses mains, ni même qu'il commande. Dieu n'a ni mains, ni bouche, ni aucune de ces choses que vous lui attribuez [1]. [De même ils disent que l'homme a été fait à l'image de Dieu.] Mais Dieu n'a point fait de l'homme son image : car il n'a pas la forme de l'homme ni d'aucune autre chose sensible. [Ce n'est pas assez ; ils attribuent à Dieu des yeux, des oreilles, des bras, la couleur, la figure, le mouvement [2].] Or tout est de Dieu, mais il n'est rien de particulier : il ne peut être atteint par la raison, ni exprimé par la parole ; il n'est sujet à aucun mouvement qui le détermine [3].

— « Mais alors [dira l'un de ces personnages] comment donc pourrai-je connaître Dieu ? Qui m'enseignera le chemin qui mène à Dieu ? Comment me montrerez-vous Dieu ? Vous me couvrez les yeux de ténèbres si épaisses que je ne vois plus rien distinctement [4]. » — Il est vrai, ceux qu'on fait passer de l'obscurité à la pleine lumière ne pouvant soutenir l'éclat des rayons qui les éblouit et leur fait mal aux yeux, s'imaginent être aveugles [5]. — Comment donc, encore une fois, espérer connaître Dieu et obtenir de lui le salut ? [Cela s'entend ;] Dieu étant trop grand pour que notre pensée puisse l'atteindre, il a soufflé son propre esprit dans un corps semblable au nôtre, et l'a fait descendre ici-bas afin que nous pussions recueillir ses paroles et ses enseignements [6]. — Mais

1. *Cont. Cels.*, VI, 62.
2. Restitution d'après une indication fort explicite d'Origène. — *Cont. Cels.*, VI, 63-64.
3. *Cont. Cels.*, VI, 65, 66.
4. *Cont. Cels.*, VI, 66.
5. *Cont. Cels.*, VI, 66.
6. *Cont. Cels.*, VI, 69.

en accordant que le fils de Dieu soit un esprit envoyé par Dieu dans un corps humain, il ne suit pas que le fils de Dieu pût être immortel. [Plusieurs d'entre eux déjà n'admettent pas que Dieu soit esprit et réservent cette qualité à son fils [1].] Mais il n'est pas d'esprit qui soit de nature à durer éternellement. Il eut donc été nécessaire que Dieu lui donnât de nouveau l'esprit, et il suit de là que Jésus ne put ressusciter avec son corps, car Dieu n'aurait pas repris l'esprit qu'il avait donné, souillé qu'il avait été au contact du corps [2].

[Faut-il parler de ce qu'ils racontent, et peut-on concevoir un Dieu qui naît, une vierge qui l'enfante, et le reste ? [3]] Si Dieu voulait, en effet, envoyer ici-bas son propre esprit, qu'avait-il besoin de souffler dans les flancs d'une femme ? Il savait déjà l'art de fabriquer des hommes et pouvait former un corps pour loger son esprit, sans le faire passer par un lieu si plein de souillures. De la sorte, en le faisant descendre tout d'un coup d'en haut, il eut été au-devant de l'incrédulité [3].

[Il est vrai qu'il en est parmi eux qui ne disent pas autre chose, et le font comme venir du ciel en terre, sans admettre la conception virginale, l'embarras de la naissance et des premières années ; mais quand ceux-ci ajoutent qu'il n'est pas celui que les prophètes ont prédit, mais un autre plus grand et fils d'un plus grand

1. Restitution sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VI, 72.

2. *Cont. Cels.*, VI, 72. — Ce passage n'est pas sans embarras ni obscurité. Il nous semble que Celse veut dire que si Jésus portait dans son corps l'esprit divin, cet esprit s'étant exhalé quand il mourut, il fallait que Dieu lui *inspirât* de nouveau son esprit (τὸ ἀναπεπνευκέναι), car le même ne pouvait revenir dans le même corps, Dieu ne pouvant le recueillir et le rendre après le contact du corps qui l'avait souillé.

3. Restitution d'après une indication d'Origène. VI, 73, *init.*

4. *Cont. Cels.*, VI, 73.

Dieu, ils donnent prise aussi à la critique [1];] car comment pourrait-on faire voir qu'un homme qui a souffert le supplice qu'on sait, soit le fils d'un Dieu, si ses souffrances n'avaient pas été prédites [2]? [Au reste quoi de plus étrange que d'introduire ici deux Dieux, le Dieu Juste et le Dieu Bon, et de leur donner à chacun un fils qu'ils envoient sur la terre, et de mettre aux prises les pères et à leur défaut les fils, comme des cailles de combat, car les pères, vieux, cassés et radotants, ne se battent plus eux-mêmes et laissent faire pour eux leurs enfants [3]!]

Mais si l'esprit divin était en effet descendu dans un homme, il fallait que celui-ci se fît remarquer entre tous les autres par la taille, la beauté, la force, la majesté, la voix et l'éloquence. Car il n'est pas possible que celui qui portait particulièrement en soi la vertu divine ne se distinguât en rien du reste des hommes. Or, celui-ci n'avait rien de plus que les autres. Et même, comme ils le disent eux-mêmes, il était petit, laid et sans noblesse [4]. Bien plus, si, comme le Zeus de la comédie se réveillant d'un long sommeil, Dieu voulut délivrer le genre humain de ses maux, pourquoi a t-il envoyé l'esprit que vous dites dans un seul petit coin du monde? Il lui fallait souffler en même temps son esprit dans un grand nombre de corps et

1. Nous proposons de restituer ainsi deux lacunes sur les indications d'Origène, VI, 74. *init.* — Il nous semble que cette restitution, d'après le contexte et ce qu'on sait du système de Marcion est un à peu près très-vraisemblable.

2. *Cont. Cels.*, VI, 74.

3. Passage restitué sur les indications d'Origène, et où Celse prenait à partie la doctrine de Marcion admettant, en effet, deux dieux et deux Messies. — *Cont. Cels.*, VI, 74.

4. *Cont. Cels.*, VI, 75.

les envoyer ça et là par toute la terre. Le poëte comique, pour faire rire son public, nous montre Zeus à son réveil envoyant Hermès aux Athéniens et aux Lacédémoniens. L'idée d'envoyer le fils de Dieu aux Juifs n'est-elle pas plus propre encore à exciter la risée[1] ? [Pour mieux tomber, vraiment, Dieu n'avait que l'embarras du choix. Pourquoi aux seuls Juifs ? Pourquoi à cette nation grossière, misérable, à demi dissoute, et non à tant d'autres peuples plus dignes des regards et du souci de Dieu, comme les Chaldéens, les Mages, les Égyptiens, les Perses, les Indiens, nations vénérables et toutes divines[2] ?] Et comment ce Dieu, qui sait tout, ignorait-il qu'il envoyait son fils à des méchants qui allaient commettre un nouveau crime en le condamnant[3] ? Qu'allèguent-ils ici en façon de défense ? Ceux des chrétiens qui introduisent un second Dieu [différent du Dieu des Juifs] n'ont rien à dire. Mais ceux qui reconnaissent le même Dieu diront ce grand mot fort profond : « Il fallait que cela arrivât. » Et la raison ? C'est qu'autrefois la chose avait été prédite[4]. [Cela est admirable.] Les oracles de la Pythie, de Dodone, de Claros, des Branchides, d'Ammon et tant d'autres dont les avertissements ont peuplé presque toute la terre de colonies, ne comptent pour rien à leur gré, mais quelques paroles prononcées ou non en Judée à la manière du pays et telles qu'on en peut encore recueillir aujourd'hui de la bouche de gens de

1. *Cont. Cels.*, VI, 78.
2. Restitution très-vraisemblable d'un passage simplement indiqué par Origène. — *Cont. Cels.*, VI, 80.
3. *Cont. Cels.*, VI, 81.
4. Ce passage résumé à la fin du livre VI d'Origène est au commencement du livre suivant. — *Cont. Cels.*, VII, 2.

Phénicie ou de Palestine, sont à leur yeux des merveilles et des vérités indubitables [1] !

Ces prédicants sont de diverses espèces. Beaucoup, obscurs et sans nom, à propos de quoi que ce soit, dans les sanctuaires ou hors des sanctuaires, se mettent à gesticuler comme saisis de la fureur prophétique ; d'autres, devins ambulants, courent les villes et les armées donnant le même spectacle. A chacun rien n'est plus aisé de dire, et ils n'y manquent guère : « Je suis Dieu, fils de Dieu [2] ou l'esprit de Dieu. Je viens, car le monde va périr, et vous, ô hommes ! vous allez mourir à cause de vos iniquités. Mais je veux vous sauver. Et vous me reverrez bientôt revenir avec une puissance divine. Bienheureux alors celui qui m'aura honoré aujourd'hui ! J'enverrai tous les autres au feu éternel, les villes, les campagnes et les hommes [3]. Ceux qui ignorent maintenant les supplices qui les attendent se repentiront alors et gémiront en vain. Mais ceux qui auront cru en moi, je les garderai éternellement... » A ces effusions hautaines ils mêlent des termes de possédés, embrouillés et absolument incompréhensibles, dont aucune personne raisonnable ne saurait découvrir la signification [4], tant ils sont obscurs et vides de sens, mais qui permettent au premier

1. *Cont. Cels.*, VII, 3.

2. Les éditions imprimées : Spencer. Lommatzsch et Migne, portent θεὸς ἢ θεοῦ παῖς. — Le manuscrit de Paris porte θεὸς καὶ θεοῦ παῖς.

3. On ne voit pas pourquoi Lommatzsch change ἀνθρώποις du manuscrit de Paris en ἄνθρωποι, dont il fait le sujet de la phrase suivante. Καὶ πόλεσι, καὶ χώραις καὶ ἀνθρώποις est fort clair.

4. L'édition de Spencer porte ici ὧν τὸ μὲν γνώμα et en marge : γνῶναι. — L'édition de Lommatzsch porte ὧν τὸ μὲν γνώρισμα et en note : *Codd. Reg. et Basil.* γνῶσμα. Or le manuscrit de Paris (Cod. Reg.) porte très-lisiblement γνώρισμα. — Fol. 259, *verso*.

imbécile ou au premier imposteur venu de s'en emparer et de se les approprier à loisir[1]. [Je ne parle pas au hasard.] De ces prétendus prophètes, j'en ai entendu plus d'un de mes oreilles, et, après les avoir convaincus, je les ai amenés à avouer leur point faible[2], et qu'ils débitaient au hasard tout ce qui leur passait par la cervelle.

[Quant à ceux qui se font fort des anciennes prophéties, ils seraient bien empêchés de justifier ce qu'on y attribue à Dieu de bas et de vil, de honteux et d'absolument indigne de sa pureté[3].] On ne peut croire, en effet, que Dieu puisse faire, souffrir ou autoriser le mal. Et, est-il admisible que Dieu [comme on l'a dit] mange de la chair de brebis, boive du fiel ou du vinaigre et autres choses semblables[4] ? [Ce n'est pas assez que cela ait été prédit, la nature de Dieu y répugne[5].] Étant posé, en effet, que les prophètes aient prédit du grand Dieu, pour ne rien dire de plus, qu'il serait esclave, qu'il serait malade ou mourrait, faudrait-il nécessairement que Dieu subît l'esclavage, la maladie ou la mort par la raison que cela aurait été prédit ? Faudrait-il qu'il justifiât sa divinité par sa mort ? Non, mais les prophètes ne devaient rien prédire de semblable, car c'est un mal et une impiété. Il ne faut donc point considérer si une chose a été prédite ou non, mais si elle est digne de Dieu et

1. *Cont. Cels.*, VII, 9.
2. Οὔτινος ἐδέοντο. — *Cont. Cels.*, VII, 11.
3. Passage justifié par la nécessité d'une transition et plus précisément par une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 12 et 13, *init.*
4. *Cont. Cels.*, VII, 13.
5. Passage justifié par la nécessité de la transition et de l'enchaînement des idées.

bonne en soi : car ce qui est mauvais et indigne de lui, quand même tous les hommes dans un emportement de folie l'auraient prédit, ne doit point être cru de lui. Or, la question fort simple est de savoir si ce qui lui est arrivé, à lui [Jésus], supposé qu'il soit Dieu, est conforme à la piété [et compatible avec la nature divine [1].]

Ne feront-ils pas aussi cette remarque : posé que celui-là, selon les prophètes du Dieu des Juifs, soit le fils de Dieu, comment le Dieu des Juifs leur commande-t-il, par l'organe de Moïse, de chercher les richesses et la puissance, de se multiplier de façon à remplir la terre, de massacrer leurs ennemis sans épargner les enfants et d'en exterminer toute la race, ce qu'il fait lui-même sous leurs yeux [2], comme Moïse le raconte? comment les menace-t-il, s'ils manquent à ces lois, de les traiter en ennemis déclarés ; tandis que son fils, l'homme de Nazareth, donne des lois tout opposées, déclare que le riche n'aura pas accès auprès de son père, ni celui qui recherche la puissance, ni celui qui affecte la sagesse ou la gloire ; enseigne qu'on ne doit pas plus s'inquiéter des besoins et de la subsistance de chaque jour que les corbeaux, qu'il faut se mettre moins en peine du vêtement que les lys, que si on vous donne un coup, il faut se présenter pour en recevoir un autre? Qui donc ment de Moïse ou de Jésus? Est-ce que le père, quand il a envoyé celui-ci, a oublié ce qu'il avait dit en tête à tête [3] à Moïse ? Est-ce qu'il a

1. *Cont. Cels.*, VII, 14.
2. Le manuscrit de Paris porte ποιεῖν, nous lisons ποιεῖ avec les éditions de Spencer et de Lommatzsch.
3. Le manuscrit porte διελέξατο ; on ne voit pas à quel titre Spencer

changé d'opinion, condamné ses propres lois, et chargé cet envoyé d'en promulguer de toutes contraires [1] ?

[On sait, du reste, quelle idée basse et grossière ils se font de Dieu, lui attribuant des organes corporels, lui prêtant des inclinations et des passions purement humaines, incapables qu'ils sont de concevoir ce qui est pur et invisible par le seul effort de la pensée [2].]

Après leur mort, où espèrent-ils aller? Dans une terre meilleure que celle-ci. C'est que les hommes divins de nos anciens temps ont parlé d'une vie de félicité réservée aux âmes des bienheureux. Ce séjour futur, les uns l'appellent les îles fortunées, les autres Champs Élysées, parce qu'on y sera délivré du lien des maux d'ici-bas [3]. Ainsi Homère dit : « Les dieux t'enverront aux Champs Élysées aux confins de la terre... En ces lieux la vie est délectable [4]. » Platon aussi, qui enseigne l'âme immortelle, appelle le lieu où elle est envoyée une terre, en ce passage : « La terre est immense et nous n'en habitons que cette petite partie qui s'étend depuis le Phare jusqu'aux colonnes d'Hercule, répandus autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour d'un marais. Mais il y a

et Lommatzsch — lequel ne semble pas connaître la leçon du manuscrit, ou du moins ne la marque pas comme telle — changent ce mot spirituel en celui de διετάξατο. — L'expression du manuscrit est à la fois plus forte et plus vive en ce qu'elle rappelle que Moïse a conversé avec Dieu et a reçu ses instructions dans un entretien particulier. Il est vrai qu'au § 25 du même livre, la phrase est reprise par Origène avec διετάξατο.

1. *Cont. Cels.*, VII, 18.

2. Restitution approximative d'un passage d'après l'indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 27.

3. Ἠλύσιον πεδίον ἀπὸ τῆς λύσεως τῶν ἔνθεν κακῶν. — *Cont. Cels.* VII, 28.

4. Cf. Hom. *Odyss.* IV, 5.

d'autres hommes qui habitent d'autres parties semblables, car partout sur la face de la terre il y a des creux de toute sorte de grandeur et de figure où se rendent les eaux, les nuages et l'air grossier, tandis que la terre pure elle-même est au-dessus dans le ciel pur[1]. [Confinés dans quelques creux de la terre, nous croyons en habiter les hauteurs, nous prenons l'air pour le ciel[2].] » Il n'est pas aisé à tout le monde de pénétrer la pensée de Platon. Il faut pour cela bien entendre ce qu'il ajoute : « que notre faiblesse et notre pesanteur nous empêchent de nous élever au-dessus de l'air... Mais, si l'homme était d'une nature propre à une longue contemplation, il reconnaîtrait que c'est le véritable ciel, la véritable lumière, la véritable terre[3]. »

[Pour leur résurrection ridicule des corps, elle leur vient de ce qu'ils ont entendu dire de la métempsycose[4] ;] mais sur ce point, quand on les a mis au pied du mur et confondus, ils reviennent toujours comme si on ne leur avait rien dit à leur même question : « Comment donc alors connaîtrons-nous et verrons-nous Dieu ? Comment pourrons-nous aller à lui[5] ? » — [Apparemment ils s'imaginent que Dieu est dans un lieu où l'on peut aller le trouver familièrement[6].] Ils

1. Passage exactement cité de Platon, *Phédon* Bibl. Grecq. F.-Didot, t. I, p. 86. — Traduction Cousin, tome I, p. 303-304. Nous disons *exactement* cité : notons pourtant quelques différences πολλοῖς est passé — à la place de μικρῷ σμικρῷ et θάλατταν pour θάλασσαν.
2. Nous ajoutons une phrase de Platon. Id. — Ibid.
3. Platon. *Phédon*. Id. Ibid. — *Cont. Cels.*, VII, 28.
4. Restitution sur une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 32. Le passage de Celse devait être plus long.
5. *Cont. Cels.*, VII, 33.
6. Restitution faite d'après une indication d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 34.

se promettent de voir Dieu des yeux du corps, d'entendre sa voix de leurs oreilles et de le toucher de leurs mains[1]. [Mais si vous voulez des dieux de forme humaine, des dieux qui se laissent voir clairement et sans illusion, allez donc aux sanctuaires de Trophonios, d'Amphiaraos et de Mopse. Là vous pourrez vous satisfaire[2].] Vous y verrez les dieux [que vous souhaitez,] non pour une fois et en passant, comme vous avez vu celui qui a fait de vous ses dupes, mais d'une façon permanente : vous y trouverez des dieux qui sont toujours là pour ceux qui veulent converser avec eux[3].

— Mais ils demanderont encore[4] comment, si Dieu échappe à leurs sens, ils pourront le connaître, comment on peut rien connaître sans le secours des sens ? — C'est là la parole non d'un homme ni de l'âme, mais de la chair. Qu'ils écoutent cependant, s'ils sont capables de comprendre, bas et charnels comme ils sont. Si, imposant silence aux sens, vous portez votre esprit en haut[5], et que, vous étant arrachés à la chair, vous réveillez les yeux de l'âme[6], alors seulement vous verrez

1. Le manuscrit de Paris porte : ὄψεσθαι et ἀκουσέσθαι et ψαύειν. Il paraît légitime de corriger avec les éditeurs ψαύσειν.

2. Phrase intercalée d'après des indications assez explicites d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 35.

3. Tout ce morceau est évidemment ironique, comme Origène, qui l'a raccourci, le remarque lui-même. — *Cont. Cels.*, VII, 35.

4. Le *ms.* de Paris ἐρήσονται et non comme écrivent Spencer et Lommatzsch εἰρήσονται.

5. Le manuscrit de Paris porte en première écriture ἀναβλέψαντες ; une correction postérieure a changé les dernières syllabes et donné ἀναβλέψητε. Le sens, du reste, ne varie pas d'une leçon à l'autre.

6. *Cont. Cels.*, VII, 26. — Nous suivons la leçon du manuscrit de Paris : Ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἐγείρητε que les éditeurs ont changée on ne sait pourquoi en ὀφθαλμὸν τὸν τῆς ψυχῆς ἐγείρητε, ce qui, du reste, ne change rien au sens.

Dieu[1]. Et si vous cherchez un bon guide, il vous faut tout d'abord fuir les imposteurs et les goètes, et les introducteurs d'idoles, afin d'éviter cet excès de ridicule de blasphêmer comme des idoles les autres dieux qu'on vous montre, pendant que vous adorez ce personnage plus misérable que les idoles mêmes[2], que dis-je, inférieur à toute idole, un pur mort, et que vous lui cherchez un père qui lui ressemble[3].

[Et c'est peu de ces deux]. Le même charlatanisme de vos merveilleux directeurs vous dicte des formules divines au Lion, à l'Amphibie, au démon à tête d'âne, et à tous ces autres gardeurs de portes célestes[4] dont vous apprenez misérablement les noms, pour n'en tirer d'autre fruit, malheureux que vous êtes, que d'être cruellement maltraités et d'être mis en croix[5].

[Enfin, voulez-vous de bons guides? Adressez-vous aux anciens poëtes divinement inspirés, aux sages, aux philosophes et à Platon, le maître le plus capable de vous éclairer en ces matières[6]. Il écrit dans son *Timée:* « Quant à l'univers, que nous appelons ciel ou monde, ou de tout autre nom, il faut d'abord, comme pour toute

1. Cf. Maxime de Tyr. *Diss.* XVII, 10, 11. B. G. Fimin-Didot, p. 68.

2. Nous gardons la leçon ἀυτῶν du *ms.* de Paris que Hœschel a changé en ἀυτόν.

3. *Cont. Cels.*, VII, 36.

4. Cf. *Cont. Cels.*, VI, 31.

5. Κακῶς δαιμονᾶτε τε καὶ ἀνασκολοπίζεσθε. — *Cont. Cels.*, VII, 40. La première de ces deux expressions pourrait aussi vouloir dire perdre l'esprit.

6. Les premières lignes de ce passage intercalé jusqu'à la citation de Platon, nous les tirons d'indications fort claires d'Origène. — *Cont. Cels.*, VII, 41-42. Le commencement de la citation du *Timée* paraît nécessaire, et devait faire partie, ce nous semble, du texte de Celse. Car, avec la seule phrase de Platon donnée par Origène, on comprend mal le mot ἀληθείας ὁδός qui suit dans Celse.

chose en général, considérer s'il existe de tout temps, n'ayant point de commencement, ou s'il est né et s'il a un commencement. Le monde est né, car il est visible, tangible et corporel... et tout ce qui naît doit nécessairement, disons-nous, venir de quelque cause.] Mais il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde [1]. » Vous voyez comme les hommes divins ont cherché la route de la vérité, et comme Platon reconnaissait qu'il n'est pas possible à tout le monde de la suivre. Mais, bien que les sages ne l'aient trouvée que pour nous donner une idée qui représentât l'être premier et innommable, soit en le composant avec toutes les autres choses, soit en l'en séparant, soit par analogie, pour faire concevoir ce qui autrement ne se peut exprimer, si je voulais vous initier à cet enseignement, j'admirerais que vous pussiez me suivre, liés que vous êtes à la chair d'une façon si complète, et n'ayant pas d'yeux pour ce qui est pur [2].

Voici cependant : on distingue la substance et le devenir [3], l'intelligence et le visible. Avec la substance est la vérité, avec le devenir l'erreur. La vérité est objet de science, un mélange de vérité et d'erreur objet d'opinion. La connaissance va à l'intelligence [4], la vue

1. Citation du *Timée* de Platon. — B. Grecq. Firmin-Didot, t. II, p. 204, traduct. Victor Cousin, tome 12, p. 117.

2. *Cont. Cels.* VII, 42. La fin du texte de cette phrase a été quelque peu tourmentée par les éditeurs; les uns écrivent θέλουσαν, les autres θέλουσι, les autres θέλω. — Nous gardons la leçon du *ms.* de Paris θέλων.

3. Οὐσία, γένεσις.

4. Le *ms.* de Paris porte : Καὶ νοητοῦ μέν ἐστι γένεσις. Il y a évidemment une faute du copiste, γένεσις pour νόησις comme tous les éditeurs ont corrigé.

au visible. L'entendement perçoit l'intelligible, l'œil le visible. De même donc que dans la sphère des choses visibles le soleil n'est ni l'œil ni la vue, mais la cause sans laquelle l'œil ne voit pas, la vue n'a pas lieu, les objets visibles ne sont pas perçus, nulle chose sensible n'existe, et le soleil lui-même ne peut être vu ; ainsi, dans la sphère des choses intelligibles, celui qui n'est ni entendement, ni connaissance, ni science, est cependant la cause qui fait que l'entendement connaît, que la connaissance a lieu et que la science s'édifie ; la cause qui fait que tous les êtres intelligibles, la vérité, la substance même existe, quoiqu'il soit lui-même au-dessus de toutes ces choses, et intelligible par une certaine puissance ineffable[1]. Je parle pour les hommes d'intelligence. Si vous aussi vous comprenez ici quelque chose, tant mieux pour vous[2]. S'il vous plaît de croire que quelque esprit est venu d'auprès de Dieu pour enseigner la vérité divine, ce sera sans doute celui qui a révélé ces grandes idées, esprit qui remplissait l'âme des sages des temps passés, et qui répandait par leurs bouches tant d'excellentes leçons. Mais si vous ne pouvez atteindre à ces hauteurs, tenez-vous donc cois et muets, et cachez votre ignorance, et ne dites pas que ce sont ceux qui voient clair qui sont aveugles, ni ceux qui courent qui sont boiteux, estropiés et boiteux comme vous êtes quant à l'âme, et vivants seulement

1. L'inspiration de la fin du VI[e] et du début du VII[e] livre de la *République* et de plusieurs passages du *Timée* et du *Parménide* est ici visible. Celse y enseigne le Dieu au-dessus de l'être et de la substance : ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.

2. Le manuscrit de Paris porte clairement εὐ ὑμῖν ἔχει, que Spencer transforme, on ne sait pourquoi, en ἐφ' ἡμῖν ἔχει et non, comme Lommatzsch le marque en note, t. XX, p. 73. N. I, ἐφ' ὑμῖν λέγει.

pour le corps, c'est-à-dire pour ce qui, dans l'homme, est chose morte[1].

Si vous aviez si fort envie d'innover, qu'il valait mieux pour vous en choisir quelque autre parmi ceux qui sont morts virilement, et qui peuvent justifier la fable d'une consécration divine[2] ! Si vous répugniez à prendre Héraclès, Asclépios et quelqu'autre des anciens héros de la légende [qui ont déjà des autels], vous aviez Orphée, homme inspiré, nul ne le conteste, d'un esprit divin, et qui périt de mort violente. Mais peut-être n'est-il plus libre ? Vous aviez alors Anaxarque. Jeté un jour dans un mortier, comme on l'y pilait cruellement, il se jouait noblement de son bourreau : « Pilez, disait-il, pilez l'étui d'Anaxarque, car pour lui-même vous ne le touchez point ! » parole pleine, en vérité, d'un esprit divin. Mais les philosophes physiciens vous ont prévenus et l'ont choisi pour maître[3]. Ne pouviez-vous donc alors prendre Épictète ? Comme son maître lui tordait la jambe, lui, calme et souriant : « Tu vas, disait-il, me la casser ; » et la jambe ayant été brisée : « Je disais bien, reprit-il, que tu allais la casser. » Qu'est-ce que votre dieu a dit de pareil dans les tourments ? Et quand vous auriez pris la Sibylle, dont plusieurs parmi vous allèguent l'autorité, vous auriez eu meilleure raison de la déclarer fille de Dieu. Mais vous vous êtes contenté d'introduire au hasard et par fraude nombre de blasphêmes dans ses livres. Et vous nous

1. *Cont. Cels.*, VII, 45.

2. Καὶ θεῖον μῦθον δέξασθαι δυναμένων. *Cont. Cels.*, VIII, 53.

3. Ἀλλὰ καὶ τούτῳ φθάσαντές τινες ἠκολούθησαν οἱ φυσικοί. Ce que Bouhereau traduit inexactement ainsi : *Mais il y en avait encore d'autres qui faisaient déjà profession d'être ses disciples pour la physique.*

donnez pour dieu un personnage qui a fini par une mort misérable sa vie infâme. Combien il eût mieux valu choisir Jonas sorti du gros poisson[1], ou Daniel échappé à la dent des fauves, ou d'autres dont les aventures sont plus surprenantes encore[2] !

Voici maintenant un de leurs préceptes : c'est de ne pas repousser les outrages. « Si, dit-il, on vous frappe sur une joue, présentez encore l'autre. » C'est là une vieille maxime déjà dite et bien mieux dite avant eux : la grossièreté de la formule seule leur appartient. Écoutez en effet Platon faisant converser ensemble Socrate et Criton : « C'est donc un devoir absolu de n'être jamais injuste ? — Sans doute. — Si c'est un devoir absolu de n'être jamais injuste, c'est donc aussi un devoir de ne l'être jamais, même envers celui qui l'a été à notre égard, quoi qu'en dise le vulgaire ? — C'est tout à fait mon avis. — Mais quoi ! est-il permis de faire du mal à quelqu'un, ou ne l'est-il pas ? — Il ne l'est pas, assurément, Socrate. — Mais enfin, rendre le mal pour le mal, cela est-il juste, comme le veut le peuple, ou injuste ? — Tout à fait injuste : car faire du mal ou être injuste c'est la même chose. — Sans doute. — Ainsi donc, c'est une obligation sacrée de ne jamais rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal. » Ainsi parle Platon, et il ajoute encore : « Réfléchis donc bien, et vois si tu es réellement d'accord avec moi, et si nous pouvons discuter, en partant de ce principe que, dans

1. Le manuscrit de Paris donne ici Ἰωνᾶς ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ, Jonas sur ou dans la citrouille. — Cela n'a nul sens et Origène sans doute eût relevé cette lourde plaisanterie. — Lommatzsch, avec le *Cod. Julianus*, corrige ἐπὶ τῇ κοιλίᾳ κήτους, leçon donnée, du reste, au § 57 du même livre.

2. *Cont. Cels.*, VII, 53.

aucune circonstance, il n'est jamais permis d'être injuste, ni de rendre injustice pour injustice, ni mal pour mal ; ou, si tu penses autrement, romps d'abord la discussion dans son principe, car pour moi je pense encore aujourd'hui comme autrefois[1]. » Telles étaient les maximes de Platon, et les hommes divins qui vivaient avant lui n'en avaient pas de différentes.

Mais en voilà assez sur ce point et sur les autres semblables où ils se sont montrés plagiaires maladroits. Qui voudra voir la chose plus à fond le pourra faire aisément[2].

1. Passage très-exactement cité du *Criton* de Platon, B. G. Firm.-Didot, t. I, p. 38. Trad. V. Cousin, t. I, p. 143-144.
2. *Cont. Cels.*, VII, 58.

QUATRIÈME PARTIE

CONCLUSION ; ESSAI DE CONCILIATION ET APPEL A L'ESPRIT DE CONFRATERNITÉ RELIGIEUSE ET PATRIOTIQUE DE TOUS LES CHRÉTIENS DE BONNE VOLONTÉ.

Venons maintenant à autre chose.

Ils ne supportent pas de voir des temples, des autels ni des simulacres. Ils ont cela de commun avec les Scythes, les nomades de la Libye, les Sères qui n'ont pas de Dieu, et les autres nations les plus impies[1] et les plus sauvages. Les Perses sont aussi dans le même sentiment, comme Hérodote le marque dans ce passage de son histoire : « Je sais de bonne source que chez les Perses[1] les lois ne permettent pas d'élever d'autels, de temples, de simulacres : on taxe de folie ceux qui en érigent. C'est apparemment qu'ils pensent qu'on ne saurait attribuer aux Dieux une origine ni une forme humaine, comme font les Grecs[2]. » Toutefois, Héraclite écrit quelque part : « Ils adressent des prières à ces simulacres : si l'on ignore absolument ce que c'est que les Dieux et les héros, autant parler à des pierres[3]. » Que disent-ils là-dessus de plus sage que ce que dit

1. Le *ms.* de Paris donne ἔθνη τὰ δυσαρέστατα, fol. 281, *recto.* La leçon δυσαγέστατα que nous suivons avec les éditeurs vaut évidemment mieux.

2. Cf. Hérodote, livre I, p. 131. Bibl. grecq., Firm.-Didot.

3. Passage déjà cité dans la *Préface*. Voir ci-dessus, p. 279.

Héraclite? Celui-ci fait entendre au fond qu'il est insensé d'adresser des prières à des statues, à moins de savoir ce que c'est que les dieux et les héros. Telle est sa pensée. Mais eux, ils réprouvent absolument les simulacres. Est-ce parce que de la pierre, du bois, de l'airain ou de l'or mis en œuvre par le premier venu ne sauraient être un Dieu? Belle découverte en vérité! Quel autre, sans être plus que simple, peut croire que ce sont là des dieux et non des objets consacrés aux dieux ou des images qui les représentent? S'ils entendent qu'on ne peut admettre des images divines, parce que Dieu, comme pensent les Perses, n'a pas la forme humaine, ils se contredisent fort étourdiment, puisqu'ils disent que Dieu a fait de l'homme sa propre image et lui a donné une forme semblable à la sienne. Ils accorderont bien, à la vérité, que ces simulacres sont élevés en l'honneur de certains êtres qui leur ressemblent plus ou moins; mais, disent-ils, ces êtres à qui on les consacre ne sont pas des dieux, ce sont des démons, et celui qui adore Dieu ne doit pas servir de démons[1].

Mais tout d'abord je leur demanderai pourquoi donc il ne faut pas servir de démons? Est-ce que toutes choses ne sont pas conduites par la volonté de Dieu? Est-ce que toute Providence ne relève pas de lui? Est-ce que tout ce qui se fait dans le monde, soit par un Dieu, soit par des anges, soit par d'autres démons ou héros, n'est pas réglé par les lois du Dieu souverain? N'est-ce pas lui qui a désigné pour chaque emploi particulier un de ces êtres qu'il a choisi et revêtu de la puissance

1. *Cont. Cels.*, VII, 62.

nécessaire ? N'est-il donc pas juste que celui qui adore Dieu serve aussi ceux qui tiennent de lui leur pouvoir ? — Je vous entends, c'est qu'il n'est pas possible de servir en même temps deux maîtres [1].

— C'est là une parole de factieux prétendant faire bande à part [2] et se séparer de la société commune. Ceux qui s'expriment de la sorte prêtent à Dieu leurs propres préjugés. Parmi les hommes, en effet, on a quelque droit de dire que celui qui est le serviteur d'un maître ne peut légitimement se faire le serviteur d'un autre ; car l'un des deux souffrira du service rendu à l'autre. Certes, quand on s'est lié d'abord à quelqu'un, on ne peut se donner encore à un autre, et ainsi le service rendu à différents héros et démons de ce genre, est déraisonnable en ce qu'il porte préjudice à l'un d'eux [3]. Mais pour ce qui regarde Dieu, que ne peut atteindre ni dommage ni affront [4], il est absurde d'en juger comme des hommes, des héros et des autres démons, et de se faire scrupule de servir plusieurs dieux. Servir plusieurs dieux, c'est au contraire par cela même qu'on sert quelqu'un des êtres qui relèvent du grand Dieu, faire quelque chose qui lui est agréable. Car aucun être n'a droit à des hommages, si Dieu ne lui

1. *Cont. Cels.*, VII, 68-70.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 2. — Φωνὴν ὡς ἀποτειχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ ἀποῤῥηγνύντων. L'expression ἀποτειχιζόντων donnée par le *ms.* de Paris s'entend fort bien. — La Rue, approuvé en note par Lommatzsch, nous paraît la remplacer sans bonne raison par ἀποσχιζόντων, qui fait double emploi avec le mot ἀποῤῥηγνύντων.

3. Le sens du grec n'est pas douteux : mais cette phrase elle-même paraît difficilement explicable : ὡς βλάπτοντα λόγον ἔχειν τὸ δουλεύειν ἅμα διαφόροις ἥρωσι. — Un second manuscrit de Paris (Supplément grec. N° 293) porte ὡς βλάπτοντος λόγον ἔχειν κτλ.

4. Οὔτε βλάβη τις οὔτε λύπη φάνη. On se demande pourquoi les derniers éditeurs préfèrent la leçon φθάνῃ.

on a donné le privilége ; et par conséquent honorer et adorer tous ceux qui sont à Dieu, ce n'est pas déplaire à Dieu qui les a tous sous sa dépendance[1].

Celui qui parlant de Dieu déclare qu'il n'y a qu'un seul être à qui soit dû le nom de « Seigneur », celui-là est un impie qui divise le royaume de Dieu et y introduit la sédition, comme s'il y avait là deux partis opposés, comme si Dieu trouvait en face de soi un rival pour lui tenir tête[2].

Encore si ces gens-là ne servaient qu'un seul Dieu, ils auraient peut-être contre les autres des raisons assez fortes[3] : mais non; on les voit honorer d'un culte outré ce personnage qui a paru récemment dans le monde, et ils ne croient pas manquer à Dieu en se faisant les serviteurs de son ministre[4]. Puis donc qu'avec Dieu ils adorent son fils, ils suit que d'après eux-mêmes, il faut adorer non-seulement Dieu mais aussi ses ministres[5].

Et si vous prenez la peine de leur apprendre que celui-ci n'est point particulièrement le fils de Dieu, mais que tous les hommes ont pour père ce Dieu, qu'à vrai dire il faut seul adorer, ils ne l'admettront pas et ils voudront adorer en même temps ce chef de leur faction qu'ils ont appelé fils de Dieu, non pour honorer Dieu avec plus de piété, mais pour grandir à l'excès ce personnage[6].

Pour montrer que je ne leur prête aucune idée qui

1. *Cont. Cels.*, VIII, 2.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 11.
3. *Cont. Cels.*, VIII, 12.
4. *Cont. Cels.*, VIII, 12.
5. *Cont. Cels.*, VIII, 13.
6. *Cont. Cels.*, VIII, 14.

ne leur appartienne je me servirai de leurs propres paroles. Dans le *Dialogue céleste*[1], ils parlent quelque part dans le sens que voici et en ces propres termes : « Si le fils de Dieu est plus fort [que son père], et si le fils de l'homme est cependant son maître, quel autre que le fils de l'homme commandera au Dieu qui gouverne le monde? Pourquoi tant de gens sur le bord du puits et pourquoi personne n'y descend-il? Pourquoi après tant de chemin parcouru manques-tu de cœur? — Tu te trompes, j'ai du cœur et une épée. » Ne voit-on pas là pleinement le fond de leur pensée? Ils font du Dieu céleste une personne distincte, père de celui qu'ils s'entendent pour adorer, et puis, abrités sous le nom du Grand Dieu, c'est leur chef, le fils de l'homme qu'ils adorent seul, lui attribuant la puissance supérieure et la souveraineté sur le Dieu qui gouverne tout[2].

De là le mot d'ordre qu'il ne faut pas servir deux maîtres, afin que leur faction soit plus serrée autour de lui seul. Or, leur aversion pour les temples, les simulacres et les autels est comme la marque et le signe d'union mystérieux et secrets dont ils sont convenus entre eux[3].

[De même ils se refusent à prendre part aux fêtes publiques et à goûter des chairs immolées à la divinité : Ils n'ont point de Dieu l'idée qu'on en doit avoir. Il n'y a pas de Dieu séparé, malgré la diversité des noms

1. C'est la seule mention que nous trouvions de cet écrit sorti évidemment d'une plume gnostique, et très-vraisemblablement de l'école de Marcion, où l'on aimait à opposer le grand Dieu qui avait envoyé le Christ au Dieu des Juifs et à son Messie, l'Évangile à loi Juive. — Cf. Irén., I, 27, et *Cont. Cels.*, V, 54, et VI, 53.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 15.

3. *Cont. Cels.*, VIII, 15, 16.

qu'on lui donne et la variété des cérémonies par lesquelles on essaye de l'honorer[1].] Dieu est le Dieu commun de tous les hommes; il est bon, exempt de besoin, incapable d'envie. Qu'est-ce donc qui empêche ceux qui lui sont le plus dévoués de prendre part aux fêtes publiques[2], [d'user des viandes immolées à la divinité et de participer aux sacrifices faits aux idoles[3].] Si ces idoles ne sont rien, quel mal y a-t-il à s'asseoir avec tout le monde au festin sacré? Mais si ce sont des êtres divins, il est hors de doute qu'ils sont aussi à Dieu, qu'il faut croire en eux, leur offrir selon les lois des sacrifices et des prières pour mériter leur bienveillance[4].

Si c'est par respect pour les traditions de leurs pères qu'ils s'abstiennent de certaines victimes comme celles dont pous parlons, alors ils devraient aussi s'abstenir absolument de la chair de tous les animaux, comme Pythagore qui croyait honorer de la sorte la vie et ses organes. Mais si c'est, comme ils disent, pour ne pas s'asseoir à la table des démons, j'admire leur sagesse de comprendre seulement enfin qu'ils vivent à la table des démons, et de ne s'en garder que lorsqu'ils ont sous les yeux des victimes immolées, car le pain qu'ils mangent, le vin qu'ils boivent, les fruits dont ils goûtent, l'eau dont ils s'abreuvent, l'air même qu'ils respirent, toutes ces choses ne sont-elles pas chacune sous garde de certains démons spéciaux

1. Transition exigée par l'enchaînement des idées.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 21. — L'inspiration Platonicienne est ici visible. Cf. *Timée*. Ἀγαθὸς ἦν (θεός), ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. — B. G. F.-Didot, tome II, page 205.

3. Addition exigée par la suite des idées.

4. *Cont. Cels.*, VIII, 24.

qui en ont reçu la charge et de qui il leur faut les recevoir[1] ?

Donc de deux choses l'une, ou bien il faut renoncer absolument à vivre et ne pas venir au monde ; ou bien, puisque nous avons été mis ici-bas à ces conditions, rendre grâce aux démons chargés de présider aux choses de la terre, leur offrir des prémices et des prières, tant que nous vivrons, afin de nous attirer leur faveur[2].

[Le monde est plein de démons, ministres et serviteurs du grand Dieu, chargés de gouverner en son nom la nature et la vie humaine, capables de servir et de nuire. Ceux des hommes qui sont attentifs à leur service reçoivent d'eux des bienfaits : mais les impies doivent les craindre, car on ne peut nier qu'ils n'aient reçu le redoutable pouvoir de faire du bien et du mal, et qu'ils ne l'exercent justement, étant les délégués et comme les préfets du Dieu souverain. On ne peut donc leur manquer en toute sécurité[3].]

En effet, quand un simple satrape, gouverneur, préteur ou procurateur du roi de Perse ou de l'empereur Romain, et quand ceux même qui, dans un rang inférieur de la hiérarchie, exercent les moindres charges et les emplois infimes, nous feraient beaucoup de mal si nous ne leur rendions pas hommage, peut-on croire que ces satrapes et ces ministres de l'air et de la terre puissent peu de chose contre qui les outrage[4] ?

1. *Cont. Cels.*, VIII, 28.
2. *Cont. Cels.*, VIII, 33.
3. Restitution proposée pour établir un lien entre les idées. L'expression d'Origène : *Examinons cet autre passage de Celse : ἄλλην λέξιν τοῦ Κέλσου οὕτως ἔχουσαν*, laisse subsister une lacune entre le passage cité au § 33 et le suivant au § 35.
4. *Cont. Cels.*, VIII, 35.

[Les Juifs et les chrétiens reconnaissent eux aussi ces ministres et ces diacres divins et leur rendent hommage à leur manière. La différence entre eux et nous est plus dans les noms que dans les choses, car ils ne leur accordent pas moins de vertu que nous [1].]

Si on les désigne sous des noms barbares, ces ministres de Dieu auront donc quelque puissance ; mais si on les nomme en grec ou en latin, ils n'en auront plus [2]. [Aussi, ils ne craignent pas de railler ou d'outrager ceux-mêmes qu'ils appellent, qu'ils prient ou qu'ils invoquent dans leur langue ou sous d'autres noms, faisant parade d'invectives stériles et menteuses [3].]

Regardez-moi, [dit l'un d'eux], debout devant la statue de Zeus, d'Apollon ou de quelque autre de vos dieux, lui dire des injures ou le frapper du bâton. Cependant il ne s'en venge point [4]. Mais ne vois-tu pas, pauvre homme, qu'il en est aussi qui, bravant en face ton démon, ne se contentent pas de l'injurier? On le bannit de toute l'étendue des terres et des mers, et toi-même qui es comme une vivante statue consacrée à ton Dieu, on t'entraîne et on t'attache à une croix ! Le

1. Restitution d'une courte lacune indiquée par Origène en ces termes : Εἶτ' ἐπιλαθομένος ὅτι χριστιανοῖς λαλεῖ τοῖς μόνῳ τῷ θεῷ διὰ τοῦ Ἰησοῦ εὐχομένοις καὶ συμφύρων τὰ ἑτέρων καὶ ἀλόγως χριστιανοῖς συνάπτων αὐτά, φησιν... Ces mots résument évidemment les idées que nous indiquons ici.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 37.

3. Passage rétabli pour l'enchaînement des idées.

4. Accusation dont il est bien difficile de dire qu'elle fut alors une calomnie. Voir à ce sujet le Mémoire de M. Edmond Le Blant : *Polyeucte et le zèle téméraire*. — Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres, t. XXVIII, 2e partie. — Origène accorde ici que ces outrages ont pu partir de quelque chrétien de la plèbe τινὸς ἀπὸ τῶν πολλῶν παρανόμου καὶ ἀπαιδεύτου. — *Cont. Cels.*, VIII, 38.

démon, ou, comme tu dis, le fils de Dieu s'en venge-t-il jamais non plus [1] ?

Toi, tu railles et insultes les statues de ces dieux! mais si tu avais outragé Dionysos lui-même ou Héraclès en face, tu n'en serais pas sorti peut-être de si belle humeur! Quant à ton Dieu, on l'a saisi en personne, on l'a étendu sur la croix et torturé, et jamais ceux qui l'ont fait n'en ont porté de peine. Et, d'autre part, depuis ce jour-là, dans un si long espace de temps, est-il jamais rien arrivé d'extraordinaire à ceux qui ont pu croire que ce personnage était non un simple magicien, mais le fils de Dieu [2] ? Que dire de celui qui l'avait envoyé avec ses instructions à porter au monde [3] ? Le messager a été cruellement châtié et a emporté avec lui son message dans le néant, et depuis si longtemps son père n'a pas encore agi. Se peut-il un père à ce point dénaturé ? — Mais lui [le fils], dis-tu, voulait ce qui est arrivé, et c'est parce qu'il le voulait qu'il a subi cet excès d'outrages. — Mais ces dieux que tu insultes, je pourrais dire qu'eux aussi le veulent bien, et que c'est pour cette raison qu'ils supportent tes blasphèmes. Car il ne faut pas voir de différence là où il n'y en a pas. Et encore, nos dieux au moins savent punir rudement leurs blasphémateurs, les réduisant à fuir, à se cacher, à périr s'ils sont pris [4].

1. *Cont. Cels.*, VIII, 38.

2. Ἀλλ' οὐδὲ μετὰ ταῦτα ἐν τοσούτῳ βίῳ τι καινὸν ἐξ ἐκείνου γέγονε τῷ πιστεύσαντι ἂν ὡς οὐκ ἦν ἐκεῖνος ἄνθρωπος γόης, ἀλλὰ θεοῦ παῖς. — *Cont. Cels.* VIII, 41.

3. Le *ms.* de Paris porte ici : ἀγγέλματα. On ne sait pourquoi Hœschel et Spencer ont changé ce mot en ἀγέλματα, qui n'a pas de sens. Il y a une évidente ironie dans cette expression, qui parodie le mot εὐαγγέλιον.

4. *Cont. Cels.*, VIII, 41.

[Et ne pouvons-nous pas parler à bon droit de la puissance merveilleuse des dieux, du bien qu'ils ont fait et des services qu'ils ont rendus en tant de circonstances, soit à des cités, soit à des particuliers[1].] A quoi bon rappeler toutes les prédictions de prophètes et de prophétesses et d'autres personnes, hommes ou femmes, saintement possédés de Dieu ? Combien de paroles merveilleuses sorties du sanctuaire ? Combien de choses les immolations et les sacrifices ont révélées à ceux qui y ont eu recours ? Combien ont été découvertes par d'autres signes miraculeux? Combien de personnes sont encore favorisées d'apparitions qui les éclairent ! Il n'est pas de vie d'homme où cela ne se rencontre. Combien de cités ont été relevées, combien délivrées de la peste ou de la famine, grâce aux oracles! Combien, pour les avoir méprisés ou négligés, ont péri misérablement ! Par les oracles encore combien de colonies ont été fondées, et, pour leur avoir obéi, sont devenues florissantes ! Combien de princes, combien de particuliers ont vu leur situation devenir meilleure ou pire selon le cas qu'ils en ont fait ! Combien de personnes, désolées de n'avoir pas d'enfants, ont vu par eux combler leurs vœux! Combien ont pu éviter la colère des démons! Que de paralytiques guéris! Et, d'un autre côté, combien, pour avoir violé le respect dû aux sanctuaires, ont été immédiatement punis ! Les uns ont été frappés sur l'heure de démence ; les autres ont révélé eux-mêmes leurs propres crimes ; ceux-ci se sont tués de leurs mains ; ceux-là ont été saisis de

1. Phrase nécessaire, semble-t-il, pour la transition et l'enchaînement des idées.

maladies incurables. Parfois même on en a vu qu'a foudroyés une voix redoutable partie du fond du sanctuaire[1].

[Les chrétiens montrent une fermeté invincible dans leurs croyances et un attachement inébranlable à les garder. Et plusieurs estiment que cette obstination se mesure mal à la valeur réelle des opinions. Mais avant eux et en dehors d'eux, n'a-t-on point vu d'âmes aussi constantes et aussi fermes, aussi dédaigneuses du péril, faisant aussi bon marché de la vie, et la donnant aussi aisément pour sauver leur conscience? Sont-ils les premiers et les seuls qui aient prétendu sauver leur vie en en faisant librement le sacrifice? N'a-t-on pas vu de pareils exemples de foi vigoureuse, de croyances religieuses et de convictions raisonnées que nulle espérance ou nulle crainte ne pouvait fléchir?

La source de cette fermeté invincible c'est chez eux la foi en la vie future, heureuse pour les bons et malheureuse pour les méchants. Or ce dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des châtiments justement dispensés au delà de la vie, l'ont-ils donc inventé? Nos sages, nos philosophes et ceux qui président à nos mystères l'enseignent aussi bien qu'eux[2].]

Absolument comme toi, mon bon ami, qui crois aux châtiments éternels, les exégètes, les télestes et les mystagogues de nos mystères y croient aussi. Comme

1. *Cont. Cels.* VIII, 45. — Le texte du *ms.* de Paris, dans ce passage, présente quelques légères fautes du copiste : εἶπον pour πρόειπον, πάρεστι pour παρέστη et ἔσχον pour σχόντες. — Cette dernière leçon, ἔσχον, est très-défendable.

2. Nous restituons ici ces deux paragraphes, dont le premier est indiqué par Origène dans un résumé : § 48, *init*, et dont l'autre est nécessaire pour la suite des idées.

tu en menaces les autres, eux aussi t'en menacent. La question est de savoir qui d'eux ou de toi a la raison et la vérité de son côté. Car, pour ce qui est des paroles, toi comme les autres, vous affirmez également être en droit de parler comme vous faites. Mais s'il faut en venir aux preuves, ceux-ci en mettent en avant un grand nombre et de fort évidentes qu'ils tirent des opérations merveilleuses de plusieurs démons et des réponses de toute sorte d'oracles[1].

[Il est vrai, nul d'entre eux ne s'est avisé de déclarer que l'homme, une fois mort, renaîtrait tout entier de ses cendres et retrouverait son corps tel qu'il l'a laissé. C'est un dogme que nul ne vous envie ; mais sur ce point même[2]] votre conduite n'est-elle pas absurde? Vous espérez et désirez que votre corps ressuscite lui-même tel qu'il est, comme si vous n'aviez rien de meilleur ni de plus précieux : et puis vous l'exposez de gaieté de cœur aux supplices comme une chose vile ! Mais des hommes entêtés de pareilles idées et si attachés à leur corps ne méritent pas qu'on discute avec eux sur ce point. Ce sont du reste gens grossiers et infâmes et qui, contre toute raison, ont la tête perdue de leurs idées de sectaires[3]. Quant à ceux qui croient à l'éternité de l'âme ou du principe pensant, quel que soit le nom qu'ils se plaisent à lui donner, essence spirituelle, esprit intelligent, saint et bienheureux,

1. *Cont. Cels.*, VIII, 48.
2. Passage nécessaire pour la transition et la liaison des idées.
3. Nous gardons ici la leçon du manuscrit de Paris : τὰς στάσεις νοσοῦντες, qui est aussi celle du manuscrit de Bâle. — Spencer suivi par Lommatzsch et Migne, a corrigé ces mots en Τῇ στάσει συνόντες qui veulent dire *unis en une conspiration*, — nous ne savons sur quelle autorité.

âme vivante, rejeton céleste et incorruptible d'une nature divine et incorporelle, avec ceux-là on peut, grâce à Dieu, converser sur cette matière [1]. Ils sont au moins raisonnables en ce point qu'ils croient au bonheur futur de ceux qui auront bien vécu, et au châtiment éternel des méchants [2], Or c'est là un dogme qu'ils ne doivent jamais abandonner, ni eux ni personne [3].

Mais puisque les hommes sont nés attachés à un corps, soit qu'ainsi l'exigeât l'ordre universel des choses, soit en expiation de leurs fautes, soit à cause des passions qui chargent l'âme et l'appesantissent ici-bas jusqu'à ce qu'elle soit purifiée par diverses révolutions fixées d'avance — car il est nécessaire, suivant Empédocle, que, pendant trois fois dix mille ans, l'âme, changeant de forme avec le temps, erre loin du séjour des bienheureux [4] —, il faut croire que les hommes sont sous la garde de certains êtres chargés du soin de cette prison [5].

De deux choses l'une : refusent-ils de suivre les cérémonies publiques et de rendre hommage à ceux qui y président; alors qu'ils renoncent à prendre la robe virile, à se marier, à devenir pères, à remplir

1. Lommatzsch écrit : ἐλπίζουσιν ἕξειν αἰώνιον σὺν θεῷ, τοῦτο διαλέξομαι; et s'autorise du texte du *ms*. de Paris. Or le *ms*. de Paris marque la virgule après αἰώνιον et réunit par conséquent σὺν θεῷ au mot διαλέξομαι.

2. Lommatzsch change l'expression συνέξονται du manuscrit de Paris en συνέσονται.

3. Le mot ἀποτείνοντες par lequel se termine cette citation paraît une erreur du copiste, comme Lommatzsch l'explique en note.

4. Ces deux vers sont empruntés au prologue du poëme d'Empédocle περὶ φύσεως. Ils appartiennent au début. — *Frag. phil. Græc.* Biblioth. Grecq. Didot. t. I. p. 1.

5. *Cont. Cels.*, VIII, 53.

enfin aucune des autres fonctions de la vie commune; qu'ils s'en aillent tous ensemble loin d'ici[1] sans laisser graine de leur espèce, et que la terre entière soit débarrassée de cette engeance! Mais s'ils veulent prendre femme, avoir des enfants, manger des fruits de la terre, prendre leur part des choses de la vie, des biens et aussi des maux qui y sont attachés — car la nature assujétit l'homme aux maux, il faut nécessairement qu'il y en ait, et ce monde leur est réservé —, il faut qu'ils rendent à ceux qui sont chargés de tout administrer les honneurs[2] qui conviennent, qu'ils s'acquittent de tous les devoirs de la vie jusqu'à ce qu'ils soient délivrés des liens qui les y attachent : autrement ils paraîtraient singulièrement ingrats[3] envers ces êtres supérieurs. Car il est injuste de participer aux biens dont ils disposent, et de ne leur rendre aucun hommage en revanche[4].

Tout ici-bas, jusqu'aux plus petites choses, a été remis aux mains de quelque puissance. Les croyances des Égyptiens peuvent nous l'apprendre. Selon eux, trente-six démons ou dieux de l'air — on en compte quelquefois plus encore— se sont partagés le corps de l'homme en trente-six parties. Chacun d'eux a été désigné pour veiller sur une de ces parties. Ils

1. Lommatzsch et Migne écrivent ici en note : *Scribendum videtur Guieto* : χωρεῖν ἐνθένδε πασσυδί. C'est la leçon du manuscrit de Paris, si ce n'est ἔνθεν et non ἐνθενδε ; mais il y a un signe de ponctuation après πασυσδί.

2. Τιμάς manque dans le *ms.* de Paris évidemment par un *lapsus calami* du copiste.

3. Le *ms.* de Paris donne ἄχρηστοι : mais Origène reprenant ce passage écrit ἀχάριστοι et c'est sans doute la vraie leçon adoptée du reste par Lommatzsch.

4. *Cont. Cels.*, VIII, 55.

savent les noms de ces dieux dans la langue du pays. Ce sont : Chnoumen, Chachoumen, Cnath, Sicath, Biou, Erou, Erebiou, Rhamanor, Reianoor et les autres, appelés de noms égyptiens ; et, en invoquant ces dieux, ils guérissent les maladies de chacune des parties du corps. Qu'est-ce donc qui empêche de rendre un léger hommage à ces dieux et aux autres [1], si on préfère la santé à la maladie, une vie heureuse à une vie misérable, si l'on souhaite d'être à l'abri des incarcérations et des supplices autant qu'il est possible [2] ?

[Ce n'est pas que nous conseillions à personne de se livrer à corps perdu, sans raisonnement et sans choix, à toutes les superstitions et à toutes les pratiques locales. L'art de communiquer avec les démons peut avoir sa vertu [3].] Il faut cependant prendre garde, en se livrant à ces pratiques, de s'en éprendre à l'excès, de s'absorber dans l'amour de son corps en laissant de côté ou en mettant en oubli des soins plus relevés ; car il convient peut-être d'ajouter foi aux sages qui nous disent que la plupart des démons se complaisent dans les choses de ce bas monde [4], sont avides du sang et

1. Le verbe δεξιούμενον employé ici est bien moins fort que les verbes θρησκεύειν, θεραπεύειν, δουλεύειν dont Celse se sert communément. Il veut dire saluer de la main en passant. Il semble que Celse ne demande aux chrétiens qu'une marque extérieure de respect, l'acceptation d'une simple formalité.

2. Le texte ὡς οἴονται donné par le *ms*. semble pouvoir être changé en ὡς οἴοντε, comme fait un peu plus bas Origène reprenant en détail cette citation. A plusieurs reprises, on trouve des fautes analogues : λέγεται pour λέγετε ; ὁμολογεῖται pour ὁμολογεῖτε, etc. — *Cont. Cels.*, VIII, 58.

3. Transition dont Origène fournit, ce semble, les éléments. — *Cont. Cels.*, VIII, 59-60.

4. Nous entendons le mot γένεσει dans le sens Platonicien de chose engendrée, mobile, périssable, où Celse l'a pris lui-même au livre VII,

et des sacrifices, s'attachent aux concerts et aux
plaisirs semblables, sans être capables de rien
; meilleur que de guérir les corps, de prédire
: aux hommes et aux cités, sans rien savoir ni
: faire enfin que ce qui regarde la vie mortelle [1].
ıt honorer ces êtres parce que cela est utile [2].
e, il vaut mieux croire que les démons ne man-
le rien, n'ont besoin de rien, mais qu'ils se ré-
nt des sentiments pieux qu'on leur témoigne [3].
premier principe est que] jamais en aucune
ne faut abandonner Dieu, ni le jour ni la nuit,
ıblic, ni en particulier. Nous devons continuel-
, et dans nos paroles et dans nos actions, et
quand nous ne parlons ni n'agissons, tenir
me élevée vers Dieu [4]. Cela posé, quel mal y
ı chercher à nous attirer la bienveillance de
ıi ont reçu de Dieu leur pouvoir, et, entre autres,
s rois et des puissants de la terre ; car ceux-là
n'ont pas été, sans une volonté divine [5], élevés
; qu'ils occupent.

si l'on vous ordonnait, à vous adorateur de
e commettre une impiété ou de proférer quelque
, certes il faudrait vous garder d'obéir. Mieux
it souffrir toutes les tortures. Oui, il faut souffrir

lans celui de voluptés charnelles, adopté par Bouhereau et
tions latines.
ıt. *Cels.*, VIII, 60.
ıt. *Cels.*, VIII, 62.
ıt. *Cels.*, VIII, 63.
ῦ δὲ οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀπολειπτέον, οὔτε μεθ' ἡμέραν, οὔτε νύκτωρ
νον, οὔτ' ἰδίᾳ, λόγῳ τε ἐν παντὶ καὶ ἔργῳ διηνεκῶς· ἀλλά γε τῶν
ἔε καὶ, χωρὶς, ἡ ψυχὴ ἀεὶ τετάσθω πρὸς τὸν θεόν. — *Cont. Cels.*,
; *ms.* de Paris, f. 309. V.
υ δαιμονίας ἰσχύος. — *Cont. Cels.*, VIII, 63.

mille morts avant de proférer aucune impiété contre Dieu, avant même d'en concevoir la pensée [1]. Mais c'est tout autre chose si on vous commande de chanter un hymne au Soleil ou de célébrer Athéné dans un beau péan. Vous paraîtrez en effet d'autant plus honorer le grand Dieu que vous aurez mieux glorifié ces divinités. Car en se répandant ainsi partout, la piété devient plus parfaite [2].

Supposez même qu'on vous ordonne de jurer par le chef de l'Empire. Il n'y a pas encore de mal à le faire. Car c'est entre ses mains qu'ont été remises les choses de la terre, et c'est de lui que vous recevez tous les avantages de la vie [3]. Il convient de se tenir à l'antique parole : « Il faut un seul roi, celui à qui le fils de l'artificieux Saturne a confié le sceptre [4]. »

Si vous cherchez à ébranler ce principe, le prince vous punira, et il aura raison ; car si tous les autres faisaient comme vous, rien n'empêcherait que l'Empereur ne demeurât seul et abandonné, et que le monde ne devînt la proie des barbares les plus sauvages et les plus grossiers. Il n'y aurait bientôt plus trace alors de votre belle religion, et c'en serait fait de la gloire de la vraie sagesse parmi les hommes [5].

1. Spencer, Lommatzsch et Migne écrivent ainsi le texte ἐὰν κελεύῃ τις θρησκεύοντα θεὸν ἢ ἀσεβεῖν, etc. — Ils rapportent d'ailleurs une leçon où on lit θρησκεύειν. — Aucun des trois éditeurs n'a regardé, ce semble, le *ms.* de Paris, qui porte très-lisiblement cette très-claire leçon : ἐὰν κελεύῃ τις θρησκεύων θεὸν ἢ ἀσεβεῖν. Fol. 310, *verso*. — De même, les trois éditeurs écrivent : πάσαις βασάνοις ἐγκαρτερητέον sans avertir que le même *ms.* de Paris porte πάσας βασάνους ἐγκαρτερητέον. — Ce dernier verbe prend du reste le datif et l'accusatif.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 66.

3. *Cont. Cels.*, VIII, 67. — *Ms* de Paris porte κέλευη et non κελεύσῃ.

4. *Cont. Cel.*, II, 205.

5. Εἰ γὰρ τὸ αὐτό σοι ποιήσειαν ἅπαντες οὐδὲν κωλύσει τὸν μὲν (βασιλέα)

Vous ne prétendrez pas sans doute que les Romains délaissent, pour embrasser votre croyance, leurs traditions religieuses et civiles, invoquent[1] votre Dieu le Très-Haut, ou de quelque nom que vous l'appeliez, afin qu'il descende du Ciel et combatte pour eux, en sorte qu'ils n'aient pas besoin d'autre secours. Car ce même Dieu, à vous entendre, avait autrefois promis les mêmes choses et de plus grandes encore à ses fidèles. Or vous voyez quels services il a rendus aux Juifs et à vous. Ceux-là, au lieu de l'empire du monde, n'ont même plus une motte de terre ni un foyer. Et quant à vous, s'il reste encore quelques chrétiens errants et cachés, on les cherche pour les conduire au supplice[2].

Mais ce discours que vous tenez n'est pas supportable : « Si les empereurs qui règnent aujourd'hui, dites-vous, après nous avoir écoutés, se laissaient prendre par les ennemis, nous gagnerions et persuaderions encore leurs successeurs. Et ceux-ci étant tombés de la même manière, nous nous ferions encore écouter des autres, jusqu'à ce que tous ceux qui nous auraient crus fussent pris de la même façon. — Sans doute cela ne manquerait pas d'arriver, à moins qu'un pouvoir plus éclairé et plus prévoyant ne vous détruisît tous de fond en comble avant de périr lui-même par vous[3].

καταλειφθῆναι μόνον καὶ ἔρημον· Τὰ δὲ ἐπὶ γῆς ἐπὶ τοῖς ἀνομωτάτοις τε καὶ ἀγριωτάτοις βαρβάροις γένεσθαι, καὶ μήτε τῆς σῆς θρησκείας, μήτε τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐν ἀνθρώποις ἔτι καταλείπεσθαι κλέος. — *Cont. Cels.*, VIII, 68.

1. Le mot σέβοιντο, qui ne se trouve pas dans les *mss.* et que demande le sens, a été introduit par Lommatzsch.

2. *Cont. Cels.*, VIII, 69.

3. *Cont. Cels.*, VIII, 71.

[Vous voulez, il est vrai, et vous ne vous en cachez guère, vous voulez, dans votre naïf orgueil et dans votre ardeur conquérante, soumettre et réduire le monde entier à votre niveau, et établir votre croyance unique sur la ruine de toutes les autres. Mais si, dans chaque pays, la place était libre, est-ce donc à vous qu'on irait? Et l'unité, en cette matière, est contraire à la nature des choses [1].] S'il était possible que les peuples de l'Europe, de l'Asie et de l'Afrique, tant Grecs que Barbares, jusqu'aux extrémités du monde, fussent unis par la communauté d'une même foi, [cela sans doute serait fort beau; mais il n'y a pas au monde d'idée ni de dessein plus chimérique.] Qui se le met en tête témoigne bien qu'il n'a rien vu [2].

Après cela, dit Origène [3], *Celse nous engage à soutenir l'Empereur de toutes nos forces, à partager avec lui la défense du bon droit, à combattre pour lui, à porter les armes avec lui si les circonstances l'exigent, et à l'aider dans le commandement de ses armées.*

1. Ce passage est réclamé par la suite des idées.
2. Ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν. — *Cont. Cels.*, VIII, 72.
3. Il nous a semblé que ce serait trop donner à l'imagination que d'essayer de restituer sur ces indications, fort précises d'ailleurs, les derniers paragraphes du livre de Celse. Il y a sans doute assez dans les données d'Origène pour composer deux ou trois pages où l'on montrerait le polémiste païen estimant au fond les chrétiens, plus redoutables et plus sérieux qu'il n'a paru jusque-là, changeant de ton, déposant colère et moquerie, faisant appel à l'union et au patriotisme dans les circonstances singulièrement critiques où se trouvait l'Empire — alors que les Barbares pesaient de toute part sur les frontières, et menaçaient les lois, et la civilisation, — les invitant enfin à avoir pitié de la patrie, à l'aider dans les camps et dans les fonctions civiles. Encore une fois, la matière est belle et tentante. Mais il n'y a nul moyen de retrouver l'accent et la mesure de Celse et nous n'avons pas voulu encourir l'accusation d'avoir fait une amplification de fantaisie sur un sujet d'histoire.

Bien plus, il nous exhorte aussi à prendre notre part des fonctions publiques, s'il le faut, pour le salut des lois et la cause de la piété; et il promet, dans un second ouvrage, de nous apprendre comment doivent régler leur vie ceux qui veulent ou peuvent vivre selon les principes qu'il juge les meilleurs.

Celse note ensuite les caractères les plus apparents de la secte, les terreurs et les espérances également vaines dont ses maîtres emplissent les imaginations; ce qu'il y a au fond derrière cet appareil qui séduit ou qui trouble, le dédain qu'ils affectent pour la science et la culture de l'esprit, quelle défiance ils ont des hommes sérieux, quelle espèce de gens jouent chez eux le rôle de docteurs, et comme ils s'adressent à ceux que la faiblesse de l'âge ou de l'esprit leur livre sans défense. Le passage où Celse nous montre la propagande chrétienne en exercice dans l'intérieur des familles doit être pris sur le vif. Ces humbles personnes, cardeurs de laine, tailleurs de cuir et foulons, relégués dans les plus sombres coins des riches maisons, et facilement en rapport avec les femmes et les enfants de leurs maîtres, furent à n'en pas douter les plus féconds agents de la propagande chrétienne dans les deux ou trois premiers siècles. Nulle école ne fut plus fructueuse pour le succès de la religion nouvelle que ces écoles domestiques. Mais on comprend quelles colères devaient exciter chez les Romains posés et conservateurs ces attaques souterraines et insaisissables, venant de pareils bas-fonds, la famille mise en quelque sorte en état de siége, cette séduction clandestine qui troublait la vie domestique, cet effort de misérables artisans pour miner l'autorité de l'époux, du père, des précepteurs et des hommes de confiance, et dans le huis clos des demeures privées que de martyrs inconnus!

Celse suivant sa pensée, montre ensuite quelle espèce d'hommes les chrétiens appellent à leurs mystères. Ce sont les misérables et les pécheurs, comme si le vice avait le privilége d'être agréable à Dieu, comme si,

CHAPITRE VII

LA POLÉMIQUE DE CELSE

**liation du christianisme et du judaïsme et opposition de ces deux reli-
ec la religion et la civilisation gréco-romaine. — Caractère demi-païen
imaginaire de Celse. — Inintelligence de la beauté morale du Christ. —
énéraux de l'enseignement et de la propagande des chrétiens. — De
ive et chrétienne de la descente dans le monde d'un Dieu justicier. —
et de la finalité. — La religion juive mise hors de cause comme institution
e. — Polémique fondée sur la confusion des sectes et les divergences
les au sein de l'Église. — Emprunts aux traditions profanes, religieuses
sophiques. — Le christianisme n'est qu'une forme de la religion univer-
Appel à la conciliation. — Chétive influence des écrits apologétiques
iiques au sein des deux sociétés païenne et chrétienne.**

avons donné, dans les limites d'une approxi-
vraisemblable, le texte même du *Discours véri-*
e Celse. On n'attend pas ici de nous de longs
ntaires, et notre objet n'est pas d'entreprendre,
ant d'autres, une réfutation *ex professo* de la
que du philosophe païen.

voit comment cette polémique procède et se
pe, et en dépit des écarts et des digressions,
justement ordonnée des idées.

es premières lignes de son livre, Celse marque
oints d'une extrême importance : en premier
s rapports du christianisme et du judaïsme et
s d'étroite filiation qui attachent la nouvelle
à celle de Moïse et des patriarches ; en second
malgré certaines ressemblances superficielles,

l'abîme qui sépare les deux religions monothéistes des habitudes des rites, et de la civilisation gréco-romaine.

Mieux qu'aucun philosophe avant lui, Celse sait que la doctrine nouvelle est greffée sur les principes judaïques, quoique les vieux judaïsants fidèles repoussent ces nouveautés avec plus d'horreur et de colère qu'ils ne font l'idolâtrie païenne, et bien que, d'autre part, plusieurs néo-chrétiens considèrent aussi les principes judaïques comme impies et grossiers. Mieux aussi qu'aucun des philosophes, des lettrés et des politiques de son temps, Celse pressent dans l'État, par le fait de la croissance du Christianisme, — que les interdictions et les exécutions légales sont impuissantes à arrêter — un conflit menaçant, et comme un duel prochain. Ce duel est commencé : des deux parts l'anathème est jeté, et les deux sociétés, l'une qui possède la force, l'autre qui a la parole vivante, le courage indomptable et la foi dans la victoire finale, se mettent hors la loi. Il ne faut pas se laisser abuser par certaines expressions où respire un dédain trop sommaire pour n'être pas affecté : « Vous n'êtes plus guère que deux ou trois, errants, vagabonds, cachés, et on vous cherche pour en finir avec vous, dit Celse quelque part. » Et quelques années plus tard Tertullien enflant la voix à son tour, écrit : « Nous remplissons votre empire, vos cités, vos campagnes, vos îles, vos places publiques. » Ce sont là, des deux côtés, des accents de polémique. La colère et l'orgueil dictent d'égales exagérations et des cris de triomphe aussi prématurés. Mais la figure oratoire est encore plus outrée chez Celse. Si les chrétiens n'étaient plus qu'une poignée,

il n'eût certes pas pris la peine d'écrire un livre contre eux. Il eût laissé faire la justice facile des proconsuls et des légats, il ne se fût pas mis en pareil frais de polémique; il n'eût pas offert la paix, il ne fût pas descendu jusqu'à prier les chrétiens d'avoir pitié de la patrie, de la servir et de l'aider contre les Barbares. Les chrétiens sont très-nombreux, solidement organisés et bien unis : Celse le sait bien. Il sait bien aussi l'esprit d'antagonisme et de haine qui les anime à l'égard de toutes les institutions publiques et de toutes les formes de la vie païenne, et qu'il y a là un danger sinon urgent, du moins visible et croissant.

Celse avait marqué que le plus sûr moyen de renverser le christianisme était de saper le judaïsme où il a son fondement. On pouvait donc croire qu'il dirigerait ses premiers coups contre la religion de Moïse. Au contraire, par un procédé de polémique fort habile, Celse commence par se faire pour un moment Juif en idée. Les Juifs sont avec les chrétiens chargés des mépris du monde, mais les Juifs se relèvent en face des chrétiens qu'ils réprouvent de leur côté comme des traîtres et des apostats. Quel chef-d'œuvre d'impiété est-ce donc que cette religion, fille du judaïsme, que les Juifs eux-mêmes méprisent plus que tous les autres?

De là cette double prosopopée du Juif interpellant successivement Jésus et les Juifs qui se sont faits chrétiens, c'est-à-dire une première argumentation où Celse se place au strict point de vue du judaïsme. La forme de cette polémique est presque constamment oratoire ; elle dénote cependant un esprit singulièrement vif, ingénieux et souple, et sur plusieurs points

l'exégèse moderne n'a guère fait autre chose que repasser sur les traces de Celse.

Opposer aux allégations de Celse les réponses que l'apologétique chrétienne y a faites depuis Origène serait une tâche infinie et qui nous ferait sortir du domaine purement historique où nous voulons nous renfermer. Nous remarquerons seulement que, malgré quelques emprunts à des récits de source judaïque, comme l'histoire de Panthéra, Celse s'est généralement maintenu sur le terrain des documents chrétiens, et que c'est aux Évangiles courants qu'il a emprunté presque tous les faits sur lesquels il raisonne. Il est permis de supposer que les rabbins de Palestine et les docteurs juifs d'Alexandrie, à la même époque, avaient moins de discrétion. On peut croire aussi qu'ils entraient un peu plus avant que n'a fait Celse dans l'interprétation et la discussion des textes prophétiques. Nous noterons en second lieu que, quoiqu'il sache en général bien jouer le rôle qu'il a pris, Celse en quelques endroits paraît oublier que c'est un Juif qu'il fait parler. Ainsi les traditions païennes qu'il allègue à propos de la naissance de Jésus sont quelque peu déplacées dans la bouche d'un Juif, et de même la façon dont il entend la maternité merveilleuse de la Vierge. De même encore, à propos de la résurrection, les doutes qu'il émet sur la possibilité du fait en général, et sur la vérité des légendes analogues dans la mythologie païenne ne paraissent pas fort d'accord avec les sentiments d'un Juif pieux et fidèle. Origène de ce côté, et sur plusieurs points semblables, triomphe aisément, mais un peu sommairement en se servant comme d'un argument *ad hominem* des

croyances communes à tous les judaïsants orthodoxes.

Encore que notre objet ne soit pas d'entrer dans le fond de cette controverse et que nous considérions les idées en pur historien, nous ne pouvons nous empêcher de remarquer aussi chez Celse, dans ce double discours, un parti pris d'abaisser le caractère et la grandeur morale du Christ qui va au dernier excès : des railleries amères, noires, haineuses qui débordent, semble-t-il, la thèse même qu'il prétend établir. Mais Celse eût-il été adversaire, s'il n'eût été ennemi? Eût-il écrit son traité de polémique, s'il eût senti l'originale pureté du nouvel idéal que Jésus avait fait luire dans sa vie et dans son enseignement?

Après cette double interpellation, Celse conclut de son chef. Il marque d'abord que les chrétiens ont payé les Juifs de la même monnaie dont ceux-ci avaient jadis payé les Égyptiens. Les Juifs étaient esclaves en Égypte. Une révolte les affranchit. Ce fut l'origine de leur établissement. Celse fait abstraction de la diversité de race et de croyances des Juifs et des Égyptiens, et semble croire que Moïse rompit une unité à la fois nationale et religieuse. De même le christianisme est né, suivant Celse, d'un déchirement qui s'est produit au sein de la cité juive. Il porte cette tache à son berceau. Il est sorti d'une révolte et n'est rien de plus qu'une faction. Il en conserve les passions exclusives et l'esprit étroit, et depuis que les chrétiens se sont multipliés, cet esprit se manifeste par une poussée exubérante de sectes qui sont autant de petites factions dans la grande, et empêcheront à jamais l'unité. La société chrétienne est condamnée par son vice originel à rester une minorité.

Celse note ensuite les caractères les plus apparents de la secte, les terreurs et les espérances également vaines dont ses maîtres emplissent les imaginations; ce qu'il y a au fond derrière cet appareil qui séduit ou qui trouble, le dédain qu'ils affectent pour la science et la culture de l'esprit, quelle défiance ils ont des hommes sérieux, quelle espèce de gens jouent chez eux le rôle de docteurs, et comme ils s'adressent à ceux que la faiblesse de l'âge ou de l'esprit leur livre sans défense. Le passage où Celse nous montre la propagande chrétienne en exercice dans l'intérieur des familles doit être pris sur le vif. Ces humbles personnes, cardeurs de laine, tailleurs de cuir et foulons, relégués dans les plus sombres coins des riches maisons, et facilement en rapport avec les femmes et les enfants de leurs maîtres, furent à n'en pas douter les plus féconds agents de la propagande chrétienne dans les deux ou trois premiers siècles. Nulle école ne fut plus fructueuse pour le succès de la religion nouvelle que ces écoles domestiques. Mais on comprend quelles colères devaient exciter chez les Romains posés et conservateurs ces attaques souterraines et insaisissables, venant de pareils bas-fonds, la famille mise en quelque sorte en état de siége, cette séduction clandestine qui troublait la vie domestique, cet effort de misérables artisans pour miner l'autorité de l'époux, du père, des précepteurs et des hommes de confiance, et dans le huis clos des demeures privées que de martyrs inconnus!

Celse suivant sa pensée, montre ensuite quelle espèce d'hommes les chrétiens appellent à leurs mystères. Ce sont les misérables et les pécheurs, comme si le vice avait le privilége d'être agréable à Dieu, comme si,

semblabe à un juge amolli et enervé, Dieu était plus sensible aux faciles lamentations qu'à la stricte justice. Mais non, ce sont les hommes de bien que Dieu doit vouloir sauver. Les méchants n'ont droit qu'à sa justice.

Voilà un point où les étroits préjugés du bel esprit et de la morgue des *honestiores* du monde gréco-romain se donnaient carrière. Le Dieu des chrétiens était pour eux un Dieu des basses classes, des petites gens, un Dieu de femmes, d'enfants, d'esclaves. La seule considération de la qualité de ses adhérents suffisait à déshonorer le christianisme à leurs yeux. Celse, malgré sa largeur d'esprit, ne peut se défendre de faire fi de la religion nouvelle pour cette seule raison. Elle est la croyance d'une minorité dans l'État, et de quelle minorité! Des esprits infimes et sans culture, étrangers à toutes les belles spéculations. On y appelle toutes les âmes viles et dégradées, on y promet mille biens aux pécheurs et aux méchants : on y montre un Dieu compatissant aux faiblesses humaines, dont le cœur est un cœur de femme et qui semble se détourner des âmes fières, droites et fortes. Cela bouleverse toutes les idées reçues. Les dieux païens n'étaient ni aimables ni aimés en général. La justice que leur prêtaient les philosophes ne savait pas s'attendrir ni pardonner. Celse avoue bien que tous les hommes sont pécheurs, mais il proteste, comme si, selon la foi nouvelle, Dieu avait pour les plus misérables et les plus pervers plus de complaisance que pour les autres, comme si les novateurs, courtisans de la vile multitude, avaient, pour lui plaire, abaissé, compromis, et si l'on peut dire, déclassé Dieu. Le grand Dieu du ciel devenu le soutien

des faibles, le recours des misérables, le consolateur des pauvres, ouvrant ses bras à tous ceux qui souffrent et qui pleurent, sans repousser même les coupables, cette idée ne pouvait pas s'ajuster facilement aux habitudes d'esprit et aux préjugés des lettrés, des politiques et des philosophes du temps.

Dans la première partie du *Discours véritable* — en admettant du moins la division que nous avons proposée — Celse a combattu au point de vue du judaïsme l'idée que Jésus pût être à juste titre considéré comme Dieu ou envoyé de Dieu et réalisât en sa personne l'idée messianique. Dans la seconde partie Celse s'attaque à la fois aux Juifs et aux chrétiens. Les uns et les autres croient à la venue d'un Dieu ici-bas, d'un Dieu justicier, vengeur et réparateur. Ils se séparent seulement sur la question de savoir si l'événement a eu lieu. Les Juifs attendent encore l'envoyé divin. Les chrétiens professent qu'il a paru au monde dans la personne de Jésus de Nazareth. Il s'agit dans ce second livre du principe sur lequel Juifs et chrétiens s'accordent, c'est-à-dire de la venue de Dieu, du fils de Dieu ou d'un personnage divin dans un coin du monde.

Si Celse eût été plus familier avec la littérature juive, s'il eût pu entrer plus profondément dans la critique des textes et démêler plus exactement les pensées et les enseignements des prophètes, il eût pu distinguer peut-être dans l'idée messianique deux éléments : l'un qui se résumait dans l'espérance d'une rénovation et d'une renaissance d'Israël, l'autre qui se rapportait à la venue d'un personnage spécialement envoyé pour l'établir et l'assurer, et qui en devait être l'instrument divin. Mais le premier élément pris à part et considéré

isolément était de sa nature si vague qu'il ne pouvait être pris corps à corps. Peut-on discuter en effet une aspiration populaire, le désir du mieux invincible chez les peuples opprimés, l'espoir d'une réparation et d'une revanche du sort? N'était-il pas de bonne guerre de prendre l'idée dans sa forme objective, dans son expression positive et concrète, telle en somme qu'elle vivait dans beaucoup d'âmes, c'est-à-dire s'attachant à la venue plus ou moins prochaine d'un personnage chargé par Dieu même de l'œuvre divine, manifestant et révélant sa vertu et sa mission par ses actes? L'idée messianique revenait à ceci : Israël coupable sera chatié, puis relevé. Et par qui? La conscience populaire hésitait peu. Par Dieu, sans doute, qui se souvient de son peuple et n'a pas oublié la vieille alliance qu'il a faite avec lui. Mais Dieu agirait-il directement et sans intermédiaire par la conduite des événements dont il a le secret, ou par l'intervention d'un délégué choisi, revêtu du sceau divin et instrument de sa volonté? Et que serait cet envoyé ministre des vengeances et des réparations divines? Les réponses variaient et n'étaient point claires. Fils de Dieu, fils de David ; un sens différent était attaché à ces expressions. Nul ne les pressait de trop près. On peut, ce semble, affirmer, que parmi les Juifs éclairés, l'opinion du plus grand nombre répugnait à introduire Dieu dans le monde sous une forme humaine, et qu'au commencement, chez la plupart même des chrétiens de naissance et de culture juive, les termes de fils de David et de fils de Dieu n'avaient guère qu'une valeur allégorique.

Quoi qu'il en soit, dans les vicissitudes de calme et d'agitations qui précédèrent et suivirent en Judée la

destruction du temple de Jérusalem (70), et jusqu'au formidable coup frappé par Hadrien en 136, lequel anéantit à jamais la patrie et la nationalité juive, et au delà de ce temps apparemment, l'idée messianique sous la double forme d'un jugement exercé sur les infidèles et d'une restauration glorieuse d'Israël par l'apparition de Dieu agissant directement ou par un délégué céleste demeura vivante dans les âmes et trouva çà et là des voix pour l'annoncer et la célébrer [1]. Les démentis des événements ont rarement découragé une foi tenace. Dieu est venu, disaient les chrétiens. Dieu viendra disaient les Juifs, il viendra à son heure. Celse discutant cette idée de l'apparition de Dieu ou d'un messager divin sur la terre, pénétrait donc, il faut l'accorder, au cœur même des idées juives et chrétiennes.

Nulle idée ne devait entrer plus facilement que celle-là dans l'esprit d'un homme nourri dans le polythéisme gréco-romain. La plupart des vieilles légendes des religions populaires roulaient sur le mélange dans le monde de l'humain et du divin, sur la transformation des dieux en personnes humaines, sur le commerce et la familiarité des dieux avec les mortels. Zeus, selon les traditions, avait honoré plusieurs mortelles de son amour, et en avait eu plusieurs fils. La moitié de son histoire se passait sur terre. Apollon, Dionysos, Hermès, sans parler des héros, avaient vécu ici-bas, avaient signalé leur présence par des actes de justice et des bienfaits de plus d'un genre. Ces apparitions et ces visites divines choquaient si peu les esprits, parais-

1. Maurice Vernes, *Le peuple d'Israël et ses espérances relatives à son avenir*. Paris, 1872.

saient au contraire si naturelles que lorsque Barnabé et saint Paul parurent dans la région du Taurus, dans la petite ville de Lystres, le bruit d'une guérison merveilleuse qu'ils avaient opérée leur valut d'être pris pour des divinités descendues dans le pays et que peu s'en fallut qu'on ne leur sacrifiât des victimes comme à Zeus et à Hermès en personne [1].

Mais Celse se dédouble ici, si l'on peut dire. Réservant ses croyances intimes — lesquelles peut-être n'étaient pas fort profondes à ce sujet — et s'inquiétant peu qu'on retourne contre le polythéisme ses arguments, il discute en philosophe, et, au nom de la raison philosophique, s'élève contre la possibilité de l'apparition de Dieu sur la terre. Dieu ne peut se mouvoir ni changer sans déchoir. S'il laisse un instant le gouvernement du monde, toute la machine va se dissoudre. Et dans quelle vue descendrait-il ici-bas ? Ne sait-il pas tout ce qui s'y passe ? Faut-il qu'il soit sur les lieux pour connaître les désordres et y porter remède ? Manque-t-il quelque chose à sa félicité ? Lui suppose-t-on la vanité de faire montre de sa puissance ? — Il veut, dit-on, sauver et glorifier ceux-ci et châtier ceux-là. — Quel tardif souci de justice ? Conçoit-on qu'il ait attendu si longtemps et qu'il se souvienne un beau jour de récompenser et de punir ? Cette objection avait frappé les esprits. C'est par cette idée même que commence l'*Epître à Diognète*, et Porphyre plus tard la reprenait à son tour.

Et comment descend-il seulement dans un petit coin du monde, parmi un misérable petit peuple, en

1. *Act. Apost.*, XIV, 10-14.

négligeant tous les autres? Peut-on entendre sans rire ces avortons de l'espèce humaine, Juifs et chrétiens, qui prétendent à l'envi que c'est sur eux seuls que les regards de Dieu sont fixés, qu'à eux seuls Dieu envoie ses messagers, que c'est pour eux seuls qu'il veille et qu'il travaille, pour eux seuls qu'il a tout fait dans le monde? Et Celse suivant pas à pas le récit de l'ancien Testament, relevait plusieurs traits de cette histoire, depuis la création de l'homme et de la femme et l'aventure du serpent, jusqu'à la sortie des Juifs de l'Égypte, soutenant que nulle allégorie ne pouvait la rendre supportable, et oubliant aussi tant de légendes puériles ou impures de la mythologie grecque que son ami Lucien bafouait très-librement à ce moment même, et dont, imprudemment et sans vraisemblance, lui-même considérait quelques détails comme ayant fourni un canevas sur lequel l'imagination juive avait brodé.

Celse fait suivre ces objections d'une courte exposition philosophique comme pour opposer enseignement à enseignement. On introduit Dieu dans le monde comme s'il avait besoin pour corriger les choses de venir s'y mêler. Mais le grand Dieu n'est l'auteur d'aucune essence mortelle et corruptible. Il n'a fait que des essences immortelles et c'est par celles-ci que les natures mortelles ont été faites. L'âme vient de Dieu, mais non la matière, ni les corps qui en sont tirés et qui sont de nature et de dignité égales. Or le mal, étant inhérent à la matière, n'a pas Dieu pour auteur. Lié indissolublement à la matière, le mal est toujours au même degré et dans la même quantité au sein de l'univers, où les mêmes révolutions et les mêmes vicissitudes inflexibles le ramènent. La plupart

de ces idées sont évidemment tirées du *Timée* de Platon.

Dans un monde organisé de la sorte, il est absurde, selon Celse, de parler de la colère et des menaces de Dieu. Il n'est pas légitime non plus de parler du mal. Il n'y a pas de mal, si l'ont veut considérer l'ordre universel, si l'on veut réfléchir que chaque chose a son rôle et sa fonction déterminée. Le mot mal n'est à l'usage que de ceux qui ignorent les rapports des parties du monde entre elles et avec l'ensemble entier, et qui se figurent qu'une de ces parties est la raison et la cause finale de tout le reste.

Que toutes choses aient été faites par Dieu pour les Juifs et les chrétiens, il est absurde de le prétendre, selon Celse ; mais il est tout aussi peu raisonnable de soutenir que le monde entier ait été fait pour l'homme. Celse met beaucoup d'esprit et de verve à discuter cette question. Plusieurs des arguments qu'il emploie à cette occasion, ont été repris par les philosophes modernes. Sans parler de Montaigne, Descartes n'a-t-il pas écrit : « Il serait puéril et absurde de soutenir en métaphysique que Dieu, semblable à un homme exalté par l'orgueil, a eu pour unique fin, en donnant l'existence à l'univers, de s'attirer nos louanges et que le soleil dont la grosseur surpasse tant de fois celle de la terre a été créé dans le seul but d'éclairer l'homme, qui n'occupe de cette terre qu'une très-petite partie [1]. » Celse dans cette thèse se sépare de l'école socratique, mais c'est pour être l'interprète d'une raison plus haute et plus large. Ce n'est pas qu'il n'y ait quelque excès

1. Descartes, Édition Garnier, tome IV, p. 260.

dans son argumentation et que son zèle à relever les animaux ne ressemble parfois à une gageure. Son histoire naturelle est une histoire naturelle de fantaisie. Montaigne qui ne connaissait pas notre Celse a cité les mêmes faits, sans presque en excepter un seul, pour inviter l'homme à se défaire d'un sot orgueil [1]. L'intention est louable, mais les historiettes sont peu sérieuses. Les fins divines, il est vrai, nous échappent : mais l'homme peu à peu s'est fait et se fait le maître des choses, s'en empare et les plie à son service et il paraît bien que celui qui est roi par travail et lente conquête est roi par nature, et que le fait ici est la preuve et le témoignage du droit. Il serait oiseux du reste de s'arrêter longuement ici à discuter un passage qui n'est dans l'œuvre de Celse qu'une échappée philosophique et où l'auteur semble avoir moins péché par les principes généraux que par le détail des exemples dont il les a curieusement entourés.

Celse revient à sa thèse et conclut contre les Juifs et les chrétiens que nul Dieu, ni fils de Dieu n'est descendu ni ne descendra jamais ici-bas. Reste alors que ces êtres envoyés de Dieu soient des anges ou des démons, c'est-à-dire des divinités inférieures et subalternes. Celse semble accorder ce point avec les philosophes les plus religieux de son temps. Ensuite il attaque la religion des Juifs, leur prête cette inconséquence d'adorer le ciel et de refuser de rendre hommage aux corps célestes, leur reproche d'enseigner le châtiment final par le feu et la ressurrection des corps. Puis il s'arrête court en quelque sorte dans cette polé-

1. Montaigne, *Apologie de Raymond Sebond*, passim.

mique. Qu'importe ce qu'on dit, et ce qu'on pourrait dire contre la religion des Juifs ? Les Juifs forment une nation, ils ont leurs coutumes et leurs lois particulières. Cela est régulier et légitime. Les coutumes et les religions de chaque peuple sont une part de son génie et en dérivent. On ne saurait blâmer personne de préférer les croyances de ses pères à toutes les autres et de garder les traditions dans lesquelles il a été nourri. Celse en le reconnaissant et en alléguant la maxime que chacun doit suivre les coutumes de son pays s'exprime en homme d'État. Cette maxime essentiellement conservatrice, née d'un réel esprit de paix et de large conciliation, Rome conquérante s'en était partout inspirée. Nulle part, dans le cours de son histoire, on ne voit la force romaine au service du prosélytisme, et travaillant à établir l'unité religieuse en même temps que l'unité politique. Le prosélytisme s'exerça plutôt au dépens des vieux usages romains et la sévérité du culte des vainqueurs s'altéra insensiblement au contact des peuples vaincus. A la fin de la République et au commencement de l'empire, Rome devint, si l'on peut dire, l'auberge de tous les dieux du monde.

Les variétés religieuses de l'Égypte et de l'Asie, sans appartenir peut-être au système romain, pouvaient s'accommoder avec lui. Mais le monothéisme jaloux et exclusif des Juifs fut également respecté — non comme vrai, ni comme réputé digne de respect — mais comme religion de fait et établissement national. Les coutumes religieuses des Juifs étaient généralement méprisées, mais elles existaient depuis un temps immémorial, elles avaient leur place dans

l'ordre du monde romain. On peut blâmer, dit Celse, ceux qui, nés au sein de l'héllénisme s'avisent de judaïser, mais non ceux qui nés Juifs demeurent Juifs. Il est remarquable que malgré leur caractère turbulent, et les fréquentes levées de boucliers qui eurent lieu en Syrie et en Palestine, depuis la fin du règne de Néron jusque vers la fin du règne d'Hadrien, et quoique les idées religieuses fussent la cause principale de ces mouvements, Rome n'ait pas songé à exterminer la religion juive, ne l'ait interdite nulle part, l'ait respectée même après la destruction de la nationalité juive. C'est que le nom des Juifs n'était pas dans l'empire Romain le nom de *collegiati* ou de *corporati* illicites, c'est-à-dire d'affiliés hors la loi, mais le nom d'un peuple qui avait eu sa place sur la carte du monde romain, qui, encore que cette place fut effacée, gardait le prestige que donne l'antiquité des traditions.

Celse, qui raille et attaque les croyances des Juifs, leur fait grâce à ce point de vue. Ils sont le reste d'un peuple, et l'État ne peut songer à ajuster à un même niveau les mœurs, les coutumes et les religions établies. Mais il remarque que rien n'est plus déplacé que l'orgueil juif. S'il va au fond des choses et examine leur religion en philosophe, il ne voit pas qu'il y ait lieu de s'en targuer. S'il la considère en historien, il remarque qu'il n'est pas vrai que l'objet de leur culte, leurs pratiques et leurs observances leur appartiennent en propre et les distinguent des autres. Enfin il les prie de descendre en eux-mêmes, de se souvenir de leur histoire, et de regarder l'état où ils sont réduits. Ils verront s'ils ont bien le droit de s'estimer les fils choisis de Dieu et les pupilles du Très-Haut.

La plus grande partie de ce second livre, on le voit, est dirigée contre les Juifs. Un des mots par lesquels il se termine est à noter : « Les Juifs, dit Celse, n'ont pas connu le grand Dieu[1]. » Celse est-il si mal informé des choses qu'il croie que les Juifs adorent en effet le ciel ? Veut-il par là leur reprocher d'être étrangers aux hautes spéculations philosophiques ? Entend-il juger leur Dieu par le peu qu'il semble avoir fait pour eux et l'abaissement où il les a laissés tomber ? Veut-il simplement leur renvoyer ici l'accusation qu'ils portaient communément contre les païens d'ignorer le vrai Dieu ? C'est de la part de Celse outrage gratuit, étrange injustice ou singulier aveuglement.

Après avoir argumenté contre le principe juif et chrétien, et, mêlant deux questions, celle de l'essence de Dieu et celle de sa manifestation dans l'espace et le temps, tiré de la première la négation de la seconde, sans réfléchir que cette argumentation ruine en même temps par la base toutes les religions de forme polythéiste, Celse, laissant les Juifs, s'adresse aux seuls chrétiens.

Ceux-ci ne peuvent alléguer aucune tradition nationale. Ils n'ont jamais eu d'établissement régulier nulle part. Ils sortent des Juifs et ont rompu avec eux, et sont depuis lors flottants en tout pays. C'est chez les Juifs qu'ils ont trouvé leur Dieu et celui dont ils ont fait leur maître, qu'ils appellent son fils. Ils ont la même cosmogonie que les Juifs, nomment de la même manière les premiers hommes, ont adopté les mêmes histoires et les mêmes légendes. Sans doute, ils sont

1. Οὐκ εἰδῶς τὸν μέγαν θεόν. — *Cont. Cels.*, V, 41.

horriblement divisés au sujet du premier Dieu, mais ceux du moins de la grande Église reconnaissent que c'est le même que celui des Juifs. Quant au délégué céleste, ils sont bien forcés d'avouer qu'il n'est ni le premier ni le seul qui soit venu.

Il faut leur accorder que dans leur doctrine on trouve des enseignements qui ne sont pas méprisables. Mais ce qu'ils ont de meilleur, ils l'ont gâté en l'empruntant. Ils énoncent de sages maximes, mais avec un fracas de paroles menaçantes ou une bassesse de langage extraordinaire : ils veulent faire croire qu'ils parlent au nom de Dieu, qu'ils ont reçu ses confidences directes, qu'ils participent de son autorité ; ils se targuent d'apporter du ciel des choses nouvelles et inconnues. Tous en commun crient qu'on ne peut être sauvé si l'on ne croit que celui qui a été mis en croix est fils de Dieu, et ils ne s'entendent pas même sur son compte. Ils repoussent tout effort pour s'éclairer et chercher la vérité, se défient de la science et des savants, appellent à eux les ignorants et les grossiers, et les troublent par leurs maléfices plus qu'ils ne les instruisent par des raisons.

Ils glorifient l'humilité et la pauvreté : Platon l'a fait avant eux et d'un ton plus relevé. C'est de lui qu'ils ont appris à louer ces vertus. C'est de lui aussi qu'ils ont appris à connaître un Dieu supérieur à celui des Juifs. S'ils parlent de l'ascension de l'âme s'élevant peu à peu de sphère en sphère jusqu'aux plus hauts sommets, s'ils construisent à ce propos des figures bizarres avec des noms de démons inconnus dont ils se servent pour leurs opérations magiques : c'est à l'imitation de l'enseignement des mystères mithriaques.

Leur distinction du grand Dieu et du démiurge, qu'ils appellent le Dieu maudit et celle du fils du grand Dieu et de Satan, fils du démiurge, et le récit des luttes entre les pères et les fils, tout cela leur vient aussi de vieux mythes, brouillés et mal compris. Y a-t-il rien de plus extravagant et de plus injuste que d'appeler Dieu maudit le Dieu de Moïse, le législateur des Juifs ; rien de plus déraisonnable que de supposer que le fils du grand Dieu se trouve opprimé et persécuté par Satan, qui lui dresse des piéges, contrarie ses vues, et balance son pouvoir?

Si le monde est, comme plusieurs d'entre eux le disent, l'œuvre du démiurge auquel le grand Dieu a prêté sa puissance ; conçoit-on entre les deux une lutte? Conçoit-on que le grand Dieu ait été à ce point imprudent et imprévoyant de prêter sa force au Démiurge, sans savoir que celui-ci en userait mal ; si impuissant qu'au lieu de le châtier, de le ramener à l'ordre, il soit obligé de se repentir de ce qu'il a fait, d'user de subterfuges pour tout défaire, d'employer des voies tortueuses et clandestines pour le supplanter, pour recueillir des enfants qu'un autre a bannis et condamnés?

Et si le monde est l'œuvre du grand Dieu ; pourquoi contient-il du mal? pourquoi après l'avoir fait, le maudit-il, et menace-t-il ses enfants de les détruire et de les exterminer?

Et quelle singulière création! Les jours y précèdent la naissance du soleil et de la lumière : on y voit Dieu qui se repose comme un ouvrier fatigué de sa tâche. On nous dit que l'homme est son image, comme si Dieu avait une forme et une apparence extérieures, on

lui prête des yeux, des oreilles, une bouche, des mains. Dieu, disent-ils, ne peut être connu en lui-même, c'est pour cela qu'il a soufflé son esprit dans un corps semblable au notre, afin que nous recevions directement ses enseignements. Mais est-ce qu'un Dieu peut naître d'une femme? Et si quelques-uns soutiennent que le fils de Dieu n'est pas celui-là, mais qu'il est venu immédiatement du ciel sans passer par un corps humain; en quoi, à quel signe de noblesse et de majesté s'est-il distingué des autres hommes? Pourquoi a-t-il été envoyé seul et en un coin aussi ignoré? Dieu ne savait-il pas qu'il l'envoyait au supplice? — Ils disent que son supplice même avait été prédit. — Mais quel état faut-il faire de ces prédictions obscures et équivoques? On sait bien qu'ils se moquent ouvertement de tous les oracles dont les réponses, cependant, et les conseils ont été d'un si grand secours dans les embarras publics et privés. Il ne leur coûte pas beaucoup de prédire encore aujourd'hui, l'écume aux lèvres et avec force gesticulations, en Palestine et ailleurs, sans savoir ce qu'ils disent. Et si l'on allègue les anciennes prophéties, n'est-on pas frappé de tout ce qu'elles contiennent de bas et d'indigne de Dieu? Une chose domine la croyance aux prophéties, c'est que la prédiction soit conforme à la piété et à la raison.

Et si celui qui est venu est en effet l'envoyé céleste promis par les prophètes, comment donc les lois qu'il a instituées sont-elles le renversement de celles que Moïse avait établies par l'inspiration du même Dieu?

Pour ce qui est de la déstinée qui suit la mort, ce qu'ils enseignent leur vient des vieux mythes du Tartare et des Champs-Élysées, et leur résurrection du

corps n'est rien qu'une corruption de la métempsycose. Ils s'y attachent, parce qu'ils ne comprennent pas qu'on puisse voir Dieu autrement que des yeux du corps. Allez donc alors à nos vieux sanctuaires, et vous vous satisferez. Et s'ils insistent, demandant toujours comment ils pourront voir Dieu et monter à lui, je les renverrai aux poëtes inspirés et à Platon. C'est par la bouche de ceux-ci que l'esprit de Dieu a parlé véritablement; ils sont les divins interprètes de la vérité, les maîtres excellents des plus sages et des plus pures maximes morales.

S'il leur fallait à toute force un Dieu nouveau, que n'en cherchaient-ils parmi tant de personnages excellents qui ont donné de si grands exemples de grandeur, de courage et de pureté, comme Anaxarque, Épictète et chez eux Jonas et Daniel. L'illusion de leur foi, du moins, eut été autorisée.

Cette troisième partie du livre de Celse n'est pas sans embarras ni désordre. L'auteur paraît avoir à l'esprit un flot d'idées dont l'abondance même l'embarrasse, et qu'il accumule plus qu'il ne les ordonne dans des interrogations pressées, et se heurtent un peu au hasard. Voulant profiter de tous ses avantages, et discutant une doctrine qui, en ce moment même (176-178), à part les grandes ligues, est partout en travail, et où une métaphysique altière et incohérente essaie de se glisser, il ne distingue pas parmi ses adversaires, et paraît tout confondre, parce qu'au sein de la spéculation chrétienne rien n'est encore bien démêlé.

Il avoue que « ceux de la grande Église » reconnaissent le même Dieu que les Juifs. C'est un aveu dont il

faut faire honneur à la bonne foi de Celse, mais il l'oublie assez vite, et son argumentation — trop serrée pour être fort claire, sur la distinction du premier Dieu et du démiurge, sur la distinction du monde d'en bas et du monde d'en haut, et sur les intermédiaires divins qui servent d'échelons en chacun d'eux, dans le travail d'ascension et de purification des âmes —, tombe non sur le gros de la société chrétienne, étrangère à ces hautes spiritualités, mais sur des partis et des sectes, déjà combattus vivement, et repoussés par la conscience du plus grand nombre.

Nous ne pouvons nous empêcher non plus de remarquer dans cette troisième partie le constant souci de rapprocher la doctrine chrétienne des enseignements philosophiques ou religieux de l'hellénisme. L'accusation d'emprunt aux mythes antiques et aux livres des philosophes revient fréquemment et jure un peu avec cette autre accusation de dédaigner la science et de répudier la culture d'esprit.

Celse se démène et s'évertue à repousser et à nier la manifestation objective du divin, sur laquelle le christianisme est fondé; cependant il n'ose aller jusqu'à nier toute manifestation de Dieu d'une manière générale, et, par suite, toute consécration et toute apothéose. Le principe de la religion païenne, la foi ou le respect qu'il professe pour ses traditions, respect et foi attestés dans tant de passages, pouvaient lui être trop aisément opposés; aussi semble-t-il argumenter non contre la divinisation d'un être humain, mais de tel être; et reproche-t-il aux chrétiens, non d'avoir fait un Dieu, mais d'avoir pris pour le faire celui qu'ils ont choisi. Si vous vouliez innover, leur dit-il, vous aviez mieux à

prendre. Sur ce terrain, sans doute, l'apologétique chrétienne avait la partie belle et la riposte facile. Ne venait-on pas tout récemment d'élever un sanctuaire à un imposteur paphlagonien, dont le charlatanisme avait su attirer la foule? Des chefs d'armée, l'empereur lui-même, n'avaient-ils pas sollicité ou subi son intervention, et courbé la majesté de l'État sous ses ridicules fourberies? Une moitié de l'œuvre de Celse détruit ou affaiblit l'autre. Le philosophe réfute le croyant et le croyant réfute le philosophe. Si Dieu est immuable, solitaire, enfermé en lui-même, étranger au monde et n'agissant pas sur lui, qu'est-ce donc alors que la religion et le culte? Des inventions de la politique ou de la ruse? Celse ne peut ni ne veut l'accorder. Si Dieu intervient indirectement dans le monde et y fait sentir son action par des puissances intermédiaires, qui sont les messagers de sa volonté, pourquoi le Dieu des chrétiens ne serait-il pas aussi légitime que les autres? Car, d'être né d'hier, on ne saurait lui en faire un reproche. Pourquoi l'âme humaine, qui découvre les vertus cachées des puissances divines, serait-elle frappée de stérilité? Pourquoi y aurait-il privilége pour ce qui est ancien? Insensiblement, et par un courant de logique secrète, Celse paraît être amené, après avoir pris une plume de guerre, à offrir aux chrétiens une sorte de transaction pacifique et d'accord. Cette idée se prononce surtout dans la quatrième partie de son livre, bien que dans les livres précédents elle perce çà et là, non dans des textes explicites, mais dans l'embarras même et dans le caractère du polémiste à la fois philosophe et croyant.

Les Chrétiens ne peuvent souffrir les temples, les

autels et les simulacres. Il ne sont en cela ni les premiers ni les seuls. S'ils allèguent à ce propos que Dieu n'a pas la forme humaine, ils oublient étrangement qu'il enseignent eux-mêmes que Dieu à fait l'homme à son image. S'ils veulent dire qu'on ne saurait adorer du bois, de la pierre et de l'airain, il prennent mal les choses ; car nul ne prétend que les statues soient des dieux, mais seulement des objets consacrés à leur honneur et destinés à les rendre présents à la pensée et au cœur. Mais ils prétendent que ces simulacres sont consacrés à des démons et non à des dieux et qu'on ne doit pas servir les démons. Mais pourquoi ne doit-on pas servir les démons? Ne sont-ils pas les ministres du Dieu souverain, les dépositaires et les instruments de sa puissance? On ne peut, disent-ils, servir deux maîtres. Il est vrai, ici bas. Mais hors du monde il n'y a qu'un maître. Les démons ne sont que ses organes et ses interprètes. Ils n'ont de pouvoir que sous lui et par lui.

Quand ils parlent de la sorte, du reste, ils ne sont guère conséquents, car bien loin de servir uniquement Dieu, ils rendent encore hommage à celui qu'ils appellent le fils de Dieu et qui a paru ici-bas, et ne croient pas non plus, en lui rendant hommage, manquer à Dieu. Bien plus il en est parmi eux qui paraissent même subordonner Dieu à ce chef de leur secte.

De même ils répugnent à prendre part aux fêtes et aux sacrifices solennels. Mais quel mal y a-t-il à s'asseoir aux festins sacrés, et à user des viandes immolées aux dieux? Dieu malgré la variété des noms qu'on lui donne et des cérémonies par lesquelles on l'honore

est le même pour tous. Il se réjouit de toutes les formes et de toutes les expressions de la piété. Sont-ils donc si sûrs que les idoles ne soient pas les images de vraies divinités? Mais si ce n'est que de la pierre et du bois, quel mal y a-t-il encore une fois à s'asseoir avec tout le monde aux banquets sacrés? Et si ce sont des images des dieux, c'est un devoir de les honorer.

Ce sont des démons, disent-ils, et ils ne veulent pas se faire les commensaux des démons. Mais il ne leur est pas loisible de n'avoir rien de commun avec les démons. Ceux-ci, en effet, président à la nature, et tous ceux qui participent aux biens le la vie, si humbles qu'ils soient, qui respirent, mangent et boivent, sont, qu'ils le veuillent ou non, les obligés des démons. Cette participation est inséparable de l'usage de la vie. Et ne reconnaissent-ils, pas, eux aussi, les Juifs et les chrétiens, des puissances inférieures et des ministres du grand Dieu? Leurs anges sont-ils autre chose? Faut-il dire que ces êtres sont dignes de respect nommés en langue barbare, et dignes de mépris s'ils portent des noms grecs ou romains? Ils se vantent d'injurier les simulacres et de les frapper du bâton, et demandent s'ils se vengent. Mais d'abord n'en fait-on pas autant de leur démon qu'on chasse de partout, et de ses fidèles qui sont comme des statues consacrées à son honneur? Est-ce donc qu'il se venge davantage? Et si vous aviez insulté ou frappé Dionysos ou Heraclès en personne, il est à croire que vous auriez eu lieu de vous en repentir, tandis que ceux qui ont pris votre Dieu en personne, qui l'ont flagellé, torturé, mis en croix, n'ont rien souffert, ni eux, ni leurs descendants. Mais nos dieux ne se vengent-ils pas en effet, eux qui

vous forcent à fuir, à vous cacher, à périr si vous êtes pris.

Parlerai-je des bienfaits de nos dieux, des actes nombreux par lesquels ils ont témoigné leur faveur ou leur colère ?

Ils ont une foi invincible, et montrent une ténacité indomptable. Mais chez nous aussi n'a-t-on pas vu de pareils exemples de fermeté religieuse et de courage? La source de cette fermeté est chez eux la foi en une vie future dans laquelle les bons seront récompensés et les méchants punis. Mais ce dogme aussi, nos philosophes et nos hiérophantes l'enseignent. Ils ont aussi de belles promesses et de salutaires menaces. Vous n'avez ici en propre que la résurrection des corps, singulièrement inconséquents en cela que d'un côté vous semblez regarder le corps comme ce qu'il y a de plus précieux au monde, et que d'autre part vous en faites si peu d'état que vous vous réjouissez de vous en dépouiller et de le jeter au supplice.

Le corps, quel que soit son prix, est une condition de la vie mortelle et certains êtres supérieurs ont été chargés d'en prendre soin, si bien même que plusieurs affectent un démon à chacune des parties qui le composent. Il faut donc, si l'on veut faire ici-bas fonction d'hommes, rendre à ceux à qui est départi le gouvernement de la vie les honneurs qui leur sont dus; car ce serait le comble de l'ingratitude et de l'injustice de participer aux biens dont ces puissances disposent et de ne leur en rendre aucun hommage. On doit se garder cependant, pour attirer leur faveur ou détourner leur colère, de se complaire dans les opérations magiques et dans les sacrifices. Il est à croire en effet que

les démons ne manquent de rien et n'ont pas besoin de nos dons. Ils aiment seulement le spectacle de la piété, et la piété nous est salutaire.

Le premier point, le point essentiel, est de ne jamais abandonner Dieu, d'avoir constamment, le jour et la nuit, dans toutes les conditions et dans toutes les circonstances, l'âme tournée vers Dieu. Après cela, quel mal y a-t-il à chercher à nous attirer la bienveillance des puissances, soit des puissances supra-terrestres, soit des rois et des princes, dont aucun ne règne ici-bas sans la volonté de Dieu? Sans doute, si l'on vous ordonnait de proférer quelque parole impie ou de commettre quelque action honteuse, vous feriez bien de ne point obéir et d'aimer mieux souffrir mille morts que d'encourir pareille souillure. Mais quelle impiété y a-t-il à chanter un bel hymne au Soleil ou à Athéné? Quoi de honteux à jurer par le génie du chef de l'empire ? N'est-il pas celui à qui Dieu a confié le pouvoir ? Ne commande-t-il pas par Dieu même et sous son autorité souveraine ? Refuser ce signe d'hommage à l'Empereur c'est ébranler le principe d'autorité, détendre les liens d'obéissance des sujets, affaiblir l'unité de l'empire à un moment où elle a besoin d'être fortifiée contre les barbares, qui menacent toute piété et toute civilisation.

Sans doute les chrétiens n'imaginent ni ne prétendent que tous les citoyens désertent leurs croyances et délaissent leurs traditions pour embrasser leur foi. Leur Dieu qui, malgré ses promesses, n'a pu protéger les Juifs d'une entière destruction, et qui aujourd'hui ne peut pas non plus les défendre, ne viendra pas apparemment combattre du haut du ciel pour nous. Il faut

à l'empereur et à la patrie d'autres armes que leurs prières, et d'autre secours que celui de ce Dieu impuissant. Cette unité de croyances que plusieurs d'entre eux peut-être caressent dans leurs espérances et leurs rêves chimériques est impossible et contraire à la nature des choses.

Montrez-vous donc bons citoyens ; ne vous tenez à l'écart ni des fonctions civiles ni du métier des armes. Votre devoir et votre intérêt sont de servir l'État avec dévouement. Votre avenir, après tout, est lié à celui de la patrie et de la civilisation commune.

Le ton de ce quatrième livre, qui forme la conclusion de l'ouvrage de Celse, est assez différent du ton des autres livres. Il semble que Celse, après le mouvement qu'il s'est donné et la dépense qu'il a faite d'ironie, d'invectives et d'arguments, s'aperçoive à la fin que c'est en pure perte, et que toutes ces armes, si bien aiguisées qu'elles soient, n'ont nulle prise sur des âmes volontairement endurcies contre le dédain, et inébranlables même aux plus cruels supplices. Ou bien peut-être doute-t-il quelque peu, au fond, de la valeur des armes qu'il vient d'employer. Il sait bien ce que la raison philosophique, dont il est en partie le disciple, pourrait rétorquer contre les religions populaires. Si, d'un cœur léger, il avait jeté celles-ci à la mer, s'il était sceptique et foncièrement incrédule comme Lucien, sa position serait meilleure. Mais il n'est ni pur philosophe, ni universellement sceptique. Si, du moins, il avait pris l'attitude, indifférente au fond, des conservateurs politiques, peu soucieux en ces matières du vrai et du faux, du meilleur et du moins bon, mais qui considèrent la religion comme un établissement

légitime seulement, parce qu'il est et qu'il fait partie de l'organisme social, sa situation serait nette encore et aisée à défendre. Mais il n'a ni la quiétude superbe des philosophes, ni les audaces de Lucien, ni l'indifférente sécurité des politiques. Il est à la fois, par le fond de son âme, attaché à la philosophie et à la religion. De cette dernière, assurément, il n'admet pas tout au hasard et à l'aveugle, mais il accepte au moins le dogme d'un Dieu, manifesté par des puissances multiples et diverses. Or, ce dogme d'un Dieu souverain se manifestant sur la terre, n'est-ce pas l'essentiel de la doctrine qu'il a entrepris de combattre? Le dogme de l'unité divine auquel il tient tant, n'y est-il pas exprimé avec plus de fermeté et d'une manière plus conforme à la raison philosophique? Celse peut-il attacher une grande importance au détail de la liturgie païenne et à la pompe si vantée des cérémonies? Il fait entendre clairement que les démons n'ont besoin ni de la graisse des victimes, ni des dons que l'on porte à leurs autels; que la piété vaut par elle-même et que les pratiques religieuses sont plus utiles aux hommes qu'aux dieux.

De là un visible embarras dans l'esprit du polémiste, qui, à la fin de cette longue réfutation, quitte à ce qu'il semble, l'offensive pour la défensive. Pourquoi ne faudrait-il pas honorer les démons? Ne sont-ils pas les organes et les instruments du grand Dieu? N'admettez-vous pas aussi, vous, chrétiens, un démon, c'est-à-dire une puissance ou vertu, sortie de Dieu, que vous appelez son fils, et des anges qui sont les serviteurs de sa volonté? Comment y aurait-il impiété à reconnaître et à honorer les démons sous des noms grecs et ro-

mains, et piété, au contraire, à les honorer sous des noms barbares? Nul n'a droit d'exiger de vous une action ou une parole sacrilége. Mais quel mal y a-t-il à chanter un hymne au Soleil ou à Athéné? Quel mal à jurer par l'empereur, qui ne règne que par l'autorité de Dieu?

Celse, à la fin de son traité, semble n'aspirer qu'à fléchir l'esprit de répulsion et d'exclusivisme intransigeant qui portait les chrétiens à condamner aveuglément et en bloc tout ce qui était étranger à leurs idées et à leurs pratiques propres. Il laisse le ton altier de l'accusateur, essaie de justifier les dieux de l'empire et de montrer à ses adversaires qu'il y a moyen de s'entendre sans faire d'impossibles sacrifices. Sans mandat, mais, on peut le croire, avec l'assentiment tacite de beaucoup, il leur offre comme un traité de paix qu'il suppose en somme acceptable.

Il semble leur dire : l'essentiel de vos croyances et la plupart de vos maximes sont si peu contraires à nos traditions et à nos enseignements qu'on peut vous accuser de nous les avoir empruntés. Un Dieu descendu sur terre et visitant les hommes, et se signalant au milieu d'eux par des bienfaits, c'est le fond même de toutes les religions populaires et la matière de nos plus vieilles légendes. Votre Dieu nouveau, vous l'avouez, n'est qu'un délégué et un ministre du Dieu souverain, un intermédiaire entre le grand Dieu et les hommes. Il est donc comme un des nôtres, Apollon, Dyonysos, Héraclès. Le nom ici importe peu. N'examinons pas de trop près les titres de ces apothéoses. Ne méprisons aucun de ceux que la crédulité ou la foi, hier ou il y a de longs siècles, a divinisés ou consacrés,

et qui sont en possession du respect des peuples. Laissons chacun choisir, parmi ces bienfaiteurs divins, celui ou ceux qu'il veut honorer de préférence. Soyez complaisants à la piété ou à l'illusion des autres. Saluez nos dieux, nous tolérerons le vôtre. Fléchissez aux coutumes, inclinez-vous devant nos saintes images, ne fut-ce que pour la forme. A cette condition, vous pouvez avoir la liberté. Voulez-vous la paix ou la guerre? La paix, si, sans renier votre Dieu, vous consentez à rendre, au moins de bouche, hommage aux nôtres, et à témoigner, suivant l'étiquette, votre soumission aux princes. La guerre, c'est-à-dire l'extermination, si vous vous y refusez obstinément. La patrie menacée par les barbares vous demande par ma bouche de la défendre avec le dévouement que tout bon citoyen lui doit.

Il nous semble que cette appel ou quelque chose de fort analogue est la conclusion du *Discours véritable* de Celse. Nous ne pouvons nous empêcher d'être frappé de ce fait : La dernière parole de ce livre de guerre est une parole d'adjuration. Que des menaces s'y mêlent, il faut l'avouer. Les préjugés et l'orgueil de l'éducation païenne y percent encore çà et là. Cependant le quatrième livre n'est pas d'un irréconciliable. L'esprit d'union des chrétiens, le courage et l'indomptable fermeté dont ils font preuve excitent peut-être chez Celse moins de colère au fond que d'envie secrète.

Il a pris la plume contre les chrétiens : mais c'est à eux en somme qu'il s'est adressé. Les païens sont assez animés ; leur hostilité n'a pas besoin d'être échauffée davantage. Il semble que l'ouvrage de Celse soit comme le pendant et le contre-pied de ces écrits

des chrétiens appelés Discours parœnétiques, par lesquels les docteurs de l'Église militante, s'efforçaient de faire brèche dans les âmes, se proposaient d'encourager et d'exciter les païens à se convertir, à venir grossir leur rangs, à abandonner l'erreur pour la vérité. Celse à son tour prétend confondre, convaincre et ramener les chrétiens. C'est pour eux et à leur profit qu'il a entrepris de faire le jour sur leur religion particulière ; ce sont des égarés qu'il veut rallier, des émigrés à l'intérieur qu'il veut faire rentrer dans le giron commun, pour le bien de la paix et de l'union, en face de la barbarie menaçante.

L'auteur sent cependant que l'œuvre qu'il achève est toute négative, et sur le point de déposer la plume, il annonce un dernier mot. Il dira « comment doivent vivre ceux qui voudraient ou pourraient suivre ses maximes »[1]. Qu'est-ce que ce *second discours* promis ? Un complément sans doute et la conclusion positive du premier. Apparemment une sorte de profession de foi religieuse proposée à tous les hommes de bonne volonté. Nous aimons à croire que Celse, laissant toute aigreur, y cherchait dans un large formulaire un terrain d'union pour toutes les âmes sincères et pacifiques. Nul cerveau humain n'a nulle part fabriqué de toutes pièces une religion viable. L'idée, pourtant, si chimérique qu'elle fût, avait de quoi tenter un esprit large et généreux, de chercher la religion universelle. Le dogme de l'unité de Dieu agissant par des puissances multiples et la pureté des préceptes moraux semblaient fournir une base solide.

1. *Cont. Cels.*, VIII, 76.

Ce dernier livre de Celse a-t-il été écrit après avoir été annoncé ? Origène l'ignorait, n'en connaissait que la mention qu'il en avait trouvée à la fin du *Discours véritable*. Il demandait à Ambroise de le faire chercher, de le lui envoyer s'il le trouvait. On ne sait rien de plus. Il n'y a trace nulle part de cet ouvrage. Il est présumable que Celse ne l'écrivit pas.

Après la mort de Marc-Aurèle, la situation était changée. La paix extérieure avait été achetée : de nouvelles maximes de gouvernement prévalaient à l'intérieur. Les chrétiens jouissaient d'une tolérance relative. Celse laissa au temps plus fort que toute volonté humaine le soin de dégager l'inconnue dans le mystérieux problème des croyances religieuses de l'avenir.

Mais, sans ce dernier mot, le *Discours véritable* se terminait en somme par un appel à l'union.

Cet appel ne fut pas entendu et ne pouvait l'être. Les chrétiens n'admettaient aucune transaction. Convaincus qu'ils possédaient toute la vérité et que le plus grand des crimes est de pactiser avec l'idolâtrie, ils avaient les oreilles fermées d'avance à tout conseil de rapprochement religieux. La foi enthousiaste répugne aux accommodements équivoques. D'un autre côté les préventions et les haines des païens n'étaient pas moins sourdes. Les politiques, fort indifférents pour le plus grand nombre au fond des choses, ne pouvaient guère accepter que dans cette lutte qui comptait déjà plus d'un siècle, le pouvoir et la loi eussent le dessous. Que pouvait valoir à leurs yeux un compromis qui ne venait pas d'en haut, mais était préparé et proposé par un obscur philosophe, une individualité sans mandat ?

Il ne faut pas s'imaginer d'ailleurs que des livres

comme les satires des uns ou les apologies des autres eussent alors un grand retentissement. Les écrits d'attaque ou de défense suscités par le développement des idées chrétiennes n'avaient apparemment que fort peu d'influence. Les doctes les écrivaient pour leur satisfaction personnelle : ils ne convenaient qu'à un petit groupe d'esprits réfléchis, et ne se trouvaient guère sans doute que dans les mains de ceux dont le siége était fait. La parole vivante parmi les Chrétiens était la grande ouvrière de la polémique et de la prédication. De même les livres comme le *Discours véritable*, fort rares d'abord, réprouvés comme œuvre de pestilence par ceux des chrétiens qui les avaient eus sous les yeux, sans utilité pour la plupart des païens, qui, dans l'espèce, eussent peut-être trouvé celui-ci un peu tiède, tombèrent bientôt dans l'oubli. Quand Ambroise, le pieux ami d'Origène, découvrit un exemplaire du livre de Celse, cet écrit était profondément inconnu dans l'Église chrétienne.

Dans l'histoire du mouvement des idées religieuses à la fin du second siècle de notre ère, on doit tenir compte assurément de ce monument que nous avons essayé de restituer et de remettre en lumière, mais il ne faut pas s'exagérer son importance effective. Il ne vaut qu'en tant qu'il atteste un état psychologique au sein du polythéisme militant et lettré.

Le christianisme qui, à ce moment et depuis plus d'un siècle, bravait divers assauts, les fureurs fanatiques des masses, les mépris de l'opinion publique, les poursuites et les condamnations des agents de l'autorité ; le christianisme, qui croissait et fleurissait dans le sang, n'avait rien à craindre et n'eut pas à souffrir des sar-

casmes ni des arguments plus ou moins bien tournés d'un homme d'esprit.

En attaquant les chrétiens, Celse témoignait que ces adversaires longtemps dédaignés et reputés jusqu'alors gibier d'amphithéâtre, étaient de ceux qui comptent et avec lesquels il convient de compter.

CHAPITRE VIII

VIE D'APOLLONIUS DE TYANE

La princesse Syrienne Julia Domna, femme de Septime Sévère. — Son cercle philosophique. — Courants d'idées qui y régnaient au sujet du christianisme et des chrétiens. — *La Vie d'Apollonius de Tyane* écrite par Philostrate sortie de ce milieu. — Questions que soulève ce livre étrange. — Analyse rapide de son contenu. — La vie d'Apollonius de Tyane est-elle une biographie historique? — Solution négative de la question. — Part de l'histoire et part de l'invention libre dans cette composition. — Rapprochements trop nombreux pour n'être point voulus entre *La Vie d'Apollonius* et les livres évangéliques et apostoliques. — Du type de Damis. — Sources diverses d'où Philostrate a tiré les traits de son héros.

Quarante ans environ après la publication du *Discours véritable*, parut un livre étrange : *La Vie d'Apollonius de Tyane*, composée par Philostrate sur la demande et peut-être sur les indications de l'impératrice Julia Domna.

Julia Domna, de race syrienne, fille d'un Bassien, prêtre du Soleil à Émèse, avait captivé Septime-Sévère par sa beauté. On rapporte qu'il l'épousa sur la foi d'un horoscope qui lui avait prédit qu'elle partagerait un trône. C'était une femme de tête et d'esprit. Après le meurtre de Pertinax, la mise aux enchères et l'achat de l'empire par Didius Julianus, et la double levée de boucliers de Clodius Albinus et de Niger, on peut croire que Julia ne manqua pas à sa fortune et qu'elle ne contribua pas peu à pousser son mari dans une

mêlée où la couronne devait être au plus habile. Elle garda toujours sur cet énergique soldat un grand ascendant. Plautien, le préfet du prétoire, qui pouvait tout, ne put rien contre elle et succomba dans le duel qu'il engagea.

Julia se plaisait à la conversation des lettrés, et s'entourait journellement de rhéteurs et de sophistes. De ce cercle érudit et distingué faisaient partie Philostrate, Dion Cassius, Élien, et les grands jurisconsultes Papinien, Ulpien et Paul. La présence de ces derniers témoigne assez que les pensées sérieuses devaient avoir leur place dans cette Académie de beaux-esprits plus ou moins frivoles. Septime-Sévère venait fréquemment s'y délasser de ses travaux. Julia Domna avait appelé d'Émèse auprès d'elle sa sœur Julia Mœsa et ses deux nièces, filles de cette dernière, Julia Soémias et Julia Mammea, les mères d'Élagabal et d'Alexandre-Sévère. C'est, avec Caracalla, toute la dynastie des Sévère, dynastie de princes syriens, sous le règne desquels, pendant vingt-cinq ans, l'empire parut tomber en quenouille. Il n'est guère douteux que Julia Mœsa et ses deux filles ne fussent admises aux réunions du docte cénacle de l'impératrice régnante, et que les questions religieuses n'y fussent une matière de fréquents entretiens.

Il est naturel de supposer qu'on devait y parler souvent de la religion nouvelle qui, née en Orient, avait fait partout, en dépit des obstacles de toute espèce, une si rapide et si prodigieuse fortune. Nul, à la cour de Sévère, n'ignorait les chrétiens. Depuis l'avénement de Commode, la sévérité traditionnelle s'était sensiblement adoucie pour eux. Dans la province

d'Asie, leur facilité et leur empressement à s'offrir au tribunal avaient déconcerté le proconsul[1]. Non-seulement le successeur de Marc-Aurèle ne les avait pas persécutés, mais Marcia, l'impératrice, s'était montrée sympathique à leur égard. On l'avait vue s'entremettre pour faire renvoyer libres ceux qui avaient été condamnés aux mines. Le chrétien Prosenès avait été chambellan de Commode[1]. Le chrétien Proculus faisait partie de la maison de Sévère[2]. Caracalla avait eu une chrétienne pour nourrice. On sait que l'empereur Sévère résista en face aux clameurs de la foule demandant le sang des chrétiens[3].

Apparemment, autour de Julia Domna et dans son cercle de lettrés, de philosophes, de jurisconsultes et de femmes savantes, plusieurs courants d'opinions régnaient, si l'on peut dire, au sujet de la secte nouvelle et de la politique à suivre à l'endroit de ses adhérents. Ulpien, qui avait réuni les édits portés contre eux, et le groupe des jurisconsultes inclinaient sans doute au maintien strict des anciennes lois et des mesures destinées à défendre le principe d'autorité et à préserver l'ordre social tel qu'il avait été compris par les princes les plus amis du bien public. Les rhéteurs, plus indifférents, moins soucieux de l'avenir, plus philanthropes, et considérant l'inutilité démontrée des voies de rigueur, penchaient à la politique du laisser-aller. Le scepticisme leur inspirait la tolérance. D'autres, et particulièrement les princesses syriennes, fort libres de

1. De Rossi, *Inscript. Christ. urbis Romæ*, p. 9.
2. Tertull., *Ad Scapulam*, 5. — Cf. Waddignton, *Fastes des provinces Asiatiques de l'empire Romain*, p. 239.
3. Tertull., *Ad Scapul.*, 4.

cœur vis-à-vis de la vieille religion d'État, nourries dans d'autres croyances, faisant bon marché des traditions et des coutumes d'Occident, éprises aussi peut-être d'une certaine mysticité, que satisfaisaient mal les formes sèches et froides de la liturgie légale, voyaient sans colère une religion qui avait pour berceau la Syrie palestinienne, c'est-à-dire le ciel qui les avait vues naître, et éprouvaient tout au plus quelque jalousie en face de ses progrès et de sa croissante invasion. Il semble que Septime-Sévère, dans l'édit rapporté par Spartien[1], par lequel il interdisait les propagandes juive et chrétienne, n'ait fait autre chose que donner une forme légale à ce sentiment et que sanctionner, en l'étendant au christianisme, le blâme émis par Celse contre ceux qui, nés au sein ds l'hellénisme, abandonnent la foi et le culte de leurs ancêtres, pour embrasser les croyances et les pratiques judaïques.

Or, c'est du salon philosophique de Julia Domna, et sur le conseil de celle qui y présidait, que sortit *La Vie d'Apollonius de Tyane*. Philostrate, qui tint la plume en cette circonstance, le dit positivement. Des opinions philosophiques ou religieuses de l'auteur, nous ne saurions rien dire, en l'absence de données historiques, et toute supposition à ce sujet serait ici purement gratuite. Philostrate est un sophiste, fils de sophiste et oncle ou grand-père d'un autre portant le même nom. Sophiste, c'est-à-dire bel esprit, improvisateur, conférencier, et, comme on dit parmi nous, homme de lettres, avec quelque chose de plus actif, de plus militant et de moins sédentaire. Le talent, l'habi-

1. *Severus*, 17.

leté oratoire, depuis qu'ils n'ouvraient plus la voie aux fonctions et aux honneurs de la vie politique, avaient tourné en métier. L'esprit était une carrière, et souvent fort lucrative. Lucien avait songé d'abord à se faire sculpteur. L'apprentissage, sous le patronat d'un oncle à la main prompte, lui parut rude et l'avenir précaire. Il se fit sophiste, et son génie, dont il promena les grâces variées dans nombre de villes de l'empire, lui rapporta gloire et fortune. Plutarque, au siècle précédent, avait été un des plus goûtés et des plus sérieux des parleurs ambulants et des aimables moralistes. Hérode Atticus et Ælius Aristide, parmi les contemporains de Philostrate, furent, après Lucien, les plus célèbres de ces virtuoses de la parole. Philostrate brillait au second rang. Il avait enseigné la rhétorique à Athènes avant d'être distingué par l'impératrice-philosophe et agrégé à son salon. Depuis, celle-ci avait, en quelque sorte, confisqué son esprit, et l'emmenait avec elle dans les voyages militaires qu'elle faisait à la suite de son mari.

Mais la personne de Philostrate n'est pas ici en question. Il s'agit seulement du livre qu'il a écrit sur l'ordre de Julia Domna. Qu'est-ce que ce livre et que faut-il y voir? Quel fut le dessein de celle qui l'inspira? Voulut-elle simplement, par pur souci historique, que de curieux souvenirs, flottant dans la tradition, fussent recueillis, fixés, gardés de l'oubli? N'eut-elle pas quelque intention ou quelque arrière-pensée d'enseignement, d'exhortation religieuse, de propagande ou de polémique? Songea-t-elle à raffermir, par une nouvelle assise, la base ébranlée de la religion païenne et à lui insuffler un nouvel esprit? Songea-t-elle à poser

vis-à-vis de l'édifice chrétien la première pierre d'un monument parallèle et rival? En face d'un Dieu nouveau apparu dans le monde comme réformateur d'un culte vieilli et introducteur d'un idéal plus haut, conçut-elle l'idée d'exhumer une figure du même temps, déjà plus voilée qu'effacée par la légende, qui pût balancer ses succès, arrêter ses empiétements, rajeunir et raviver la conscience païenne, en faisant une œuvre analogue, en satisfaisant les mêmes aspirations et le même goût de moralité épurée? Qu'est-ce que ce livre encore une fois, un conte pour amuser les oisifs, un roman d'édification, une espèce d'Évangile païen destiné à parodier l'autre ou à lui faire concurrence? C'est à ces questions que nous voudrions essayer de répondre. On ne peut le faire sans connaître exactement le contenu de l'ouvrage de Philostrate. En voici donc l'analyse rapide.

C'est pour laver Apollonius de l'accusation de magie, et mettre en lumière le caractère divin plus éclatant en lui qu'en Pythagore, que Philostrate a pris la plume. Il a eu sous les yeux les livres insuffisants et incomplets de Maxime d'Égées et de Méragène : il a recueilli nombre de traditions précieuses dans les villes qui ont aimé Apollonius, et près des peuples dont il a restauré les cultes. Il a pu consulter la relation dans laquelle le Ninivite Damis, son disciple et son compagnon, a fixé ses paroles et ses actions ; enfin les lettres mêmes adressées par Apollonius à des princes, à des philosophes, à des villes et à des peuples divers, et le testament même — διαθῆκαι — que le sage a laissé et

qui atteste si clairement l'esprit divin dont était animée toute sa philosophie.

Il naquit à Tyane en Cappadoce, d'une ancienne famille. Son père était le plus riche citoyen de sa ville. Sa mère, quand elle le portait dans son sein, reçut la visite du dieu Protée qui lui annonça qu'il allait naître d'elle. Au moment de la délivrance, et pendant qu'elle était endormie, des cygnes formèrent un chœur autour d'elle, battant des ailes et faisant entendre des chants mélodieux qu'accompagnaient un doux souffle du zéphyr. Réveillée, elle se leva et mit au monde Apollonius. A ce moment la foudre tomba, et remonta aussitôt. « Les dieux sans doute voulurent ainsi annoncer la gloire de cet homme, sa nature supérieure et presque divine, enfin tout ce qu'il devait être[1]. »

Enfant, il attira les regards par sa beauté, et donna les marques d'une vive mémoire et d'une grande ardeur pour l'étude. Il avait quatorze ans : son père le conduisit à Tarse et le confia à Euthydème le Phénicien, rhéteur alors célèbre. Mais les mœurs amollies et efféminées des habitants de cette ville lui déplurent, et, avec le consentement de son père, il se transporta à Égées, ville voisine et plus sérieuse, où il fut entre les mains d'un nouveau maître. Arrivé à sa seizième année il eût été plus capable de lui donner des leçons que d'en recevoir de lui. Il le quitta donc, et embrassa la vie pythagoricienne, vêtu de lin, marchand pieds nus, laissant croître sa chevelure, s'abstenant de la chair des animaux, vivant dans le temple d'Esculape et réjouissant ce dieu de sa présence. Sa

1. Philost., *Vit. Apoll.*, I, 5. — Nous suivons l'excellente et très-consciencieuse traduction de M. Chassang.

renommée commençait à s'étendre, et beaucoup accouraient des villes voisines pour le voir. Esculape même parfois lui renvoyait ceux qui venaient lui demander la santé[1], et confirmait par des avertissements ses recommandations et ses conseils. Les discours du jeune homme dans le temple faisaient l'admiration de tous, et il en remontrait au prêtre même du dieu; sa chasteté n'était pas moins admirable.

Après la mort de son père qu'il ensevelit pieusement, il donna à son frère aîné la moitié de sa part d'héritage, distribua presque tout le reste à ses autres parents, et sut par de sages conseils amener son frère qui s'était adonné à une vie molle et vicieuse à se corriger. Lui-même fit alors profession de continence absolue, et ne connut jamais l'esclavage de la chair.

Il se soumit à la loi du silence, et passa cinq ans en Pamphylie et en Cilicie sans proférer une parole, ne laissant pas cependant de faire comprendre par les mouvements de sa physionomie ou par des gestes ce qui était nécessaire pour la correction des mœurs et le bon ordre commun.

Après cette sorte de retraite, les cinq ans étant écoulés, Apollonius se rendit à Antioche, au temple d'Apollon Daphnéen, et se mit à enseigner, évitant les endroits fréquentés et tumultueux, cherchant les lieux solitaires et les temples qui ne se fermaient pas, conversant avec les prêtres et les redressant s'ils s'écartaient de la tradition, s'enquérant même des rites barbares, essayant de les amender, parlant des

1. *Vit. Apoll.*, I, 9.

choses divines, puis des choses humaines avec ses disciples, et prêchant aussi la foule, sans user d'expressions poétiques et inusitées, ni de vaines répétitions, ni d'ironie, mais avec la gravité d'un prêtre prononçant du haut du trépied des sentences brèves et solides comme le diamant, avec l'autorité d'un législateur.

Après cela, l'idée lui vint de voyager, et il résolut de visiter les sages Indiens. Il s'en ouvrit à ses disciples, qui étaient au nombre de sept, et, comme ceux-ci essayaient de l'en détourner, il leur dit : « J'ai pris conseil des dieux, et je vous ai déclaré leur volonté pour vous éprouver et voir si vous êtes assez forts pour me suivre dans mon entreprise. Mais puisque l'énergie vous manque, adieu, philosophez à votre aise : pour moi, il me faut aller là où la sagesse et la divinité me conduisent[1]. » Et il partit d'Antioche avec deux serviteurs.

A Ninive, Apollonius rencontre Damis, qui se sentit tout d'abord pris d'enthousiasme, et lui proposa de l'accompagner, se faisant fort de l'aider, grâce à sa connaissance des langues barbares : « Je sais toutes les langues, lui répondit Apollonius, sans en avoir appris aucune. » De ce jour Damis, saisi d'un respect religieux, s'attacha à lui et ne le quitta plus. Apollonius comprenait même la voix et le langage des animaux. Ils traversèrent la Mésopotamie, passèrent Ctesiphon et entrèrent sur le territoire de Babylone. « Je viens voir, dit le sage de Tyane au satrape qui l'interrogeait, si même malgré vous on peut faire de vous des hommes? » Il allait ainsi expliquant les présages et les songes,

1. *Vit. Apoll.*, I, 18.

et rendant honneur aux sépultures. En entrant à Babylone, il refuse de s'incliner devant la statue du roi, tient aux satrapes des discours qui les remplissent d'une pieuse admiration. Conduit devant le roi Vardane et invité par lui à prendre part à un sacrifice : « O roi, dit-il, vous pouvez sacrifier à votre manière, mais permettez-moi de sacrifier à la mienne, » et, prenant de l'encens : « Soleil, s'écria-t-il, accompagne-moi aussi loin qu'il te conviendra et que je le désirerai ! Fais-moi la grâce de connaître les bons, de ne pas connaître les méchants, et de n'être point connu d'eux. » Il dit et jette l'encens dans le feu ; puis il se retire pour ne pas prendre part à un sacrifice sanglant. Apollonius, à la cour du roi Vardane, garde sa vie simple et retenue : un eunuque a été surpris avec une des femmes du roi, Apollonius obtient de celui-ci sa grâce [1] : pendant une maladie du roi, le sage lui parla de l'âme si souvent et d'une manière si divine que Vardane disait : « Apollonius m'a enseigné à ne tenir ni au trône, ni même à la vie. » Vainement le roi veut étonner son hôte du spectacle de la magnificence de ses villes, de ses palais et de l'immensité de ses trésors : « Tout cela, ô roi, pour vous, ce sont des richesses ; mais pour moi, c'est de la paille. » Puis, après s'être montré à Vardane riche en vertus et en bons conseils, il quitta Babylone pour l'Inde. Et comme le roi lui demandait quel présent il lui rapporterait : « Un bien agréable, dit-il, car si je gagne quelque chose dans le commerce des sages Indiens, vous me trouverez alors meilleur qu'aujourd'hui [2]. »

1. *Vit. Apoll.*, I, 37.
2. *Vit. Apoll.*, I, 41.

Apollonius et Damis, avec leur guide, se dirigent alors vers l'Inde. Ils voient en passant le rocher du Caucase, où Prométhée fut enchaîné « pour avoir trop aimé l'humanité. » Damis assurait même qu'on distingue encore les chaînes attachées au rocher, mais qu'il est difficile d'en déterminer le métal. En passant, Apollonius exorcise une empuse, « le fantôme s'enfuit en poussant des cris aigus » au sommet du Caucase. Apollonius, dans un assez long discours adressé à Damis, essaie d'élever cette âme chétive et terre à terre, en lui expliquant que l'âme, lorsqu'elle est pure et sans souillure, s'élève dans ses contemplations bien au-dessus du Caucase. Enfin, ils traversent le Cophène et l'Indus, et arrivent à Taxiles, où était le palais de Phraote, roi de l'Inde; Apollonius s'arrête dans le temple placé devant les murs de la ville.

Bientôt le roi Phraote, roi philosophe, élève des brahmanes, reçoit les voyageurs, leur fait visiter le temple du Soleil, explique à Apollonius les épreuves par lesquelles il faut passer pour être reçu au rang des philosophes, lui raconte les traverses qu'il a subies avant de monter au trône, lui donne des renseignements sur le séjour des brahmanes, séjour inviolable à la force — car la foudre et le tonnerre défendent de toute attaque ces hommes sacrés et amis des dieux, — dispute avec lui sur l'usage du vin, lui demande le secours de ses lumières dans la décision d'un procès, et après lui avoir donné des bêtes de somme, des vivres et une lettre de recommandation pour Jarchas, le doyen des brahmanes, il le laisse aller.

A trente stades de l'Hyphase, nos voyageurs trouvèrent des autels avec deux inscriptions. L'un portait :

Ici Alexandre s'arrêta; l'autre élevé apparemment par Alexandre : *A mon père Ammon. A mon frère Hercule. A Minerve Providence. A Jupiter Olympien. Aux cabires de Samothrace. Au Soleil indien. A Apollon de Delphes.*

A mesure qu'on pénètre dans le Haut-Orient, le merveilleux augmente. L'Hyphase nourrit des insectes qui, fondus ou écrasés, donnent une huile qui produit une flamme inextinguible, et sur ses bords on trouve des onagres, dont la corne unique sert à faire des coupes qui guérissent de toutes les maladies ceux qui s'en servent pour boire. Le pays voit naître aussi, pour le service de la Vénus indienne, des femmes moitié noires et moitié blanches, des blés, des fèves, du sésame et du millet d'une grosseur extraordinaire, des serpents de trente coudées, dont la prunelle est faite d'une pierre précieuse, et qui en ont une autre dans la tête douée d'une vertu merveilleuse. On prend ces serpents en étendant devant leur repaire une étoffe rouge où sont tracés des caractères magiques; on voit là des bergers qui font paître des troupeaux de biches blanches, et des singes qui font pour l'homme la récolte du poivrier.

La colline où demeurent les Sages a la même hauteur que l'Acropole; elle est environnée d'un brouillard qui enveloppe ses hôtes comme d'une nuée. En divers endroits du rocher sur lequel ils résident, on remarque sur la pierre des empreintes de dos d'hommes, de barbes, de visages et de pieds fourchus. Ce sont les traces de la chute des Pans et des Satyres que Bacchus et Hercule poussèrent jadis à l'escalade et qui furent foudroyés par le tonnerre qui défend les

brahmanes. Apollonius est invité par un messager, qui lui parle grec et le nomme par son nom, à monter à la Sainte Montagne. En montant, il passe auprès d'un puits consacré, dont le fond est d'arsenic rouge, à côté duquel se trouve un bassin de feu qui est toujours plein et ne déborde jamais, et sert à la purification des Sages. Ils appellent ce puits, *puits de la purification*, et ce feu, *le feu du Pardon*. Non loin se trouvent deux tonneaux de pierre noire, l'un de la pluie, l'autre des vents; à côté, des statues des plus anciens dieux de la Grèce, que les Sages indiens honorent suivant les rites des Grecs, bien qu'ils adorent particulièrement le feu, qu'ils tirent eux-mêmes du soleil, auquel tous les jours, à midi, ils chantent un hymne. Les brahmanes de l'Inde, comme l'a écrit Apollonius, sont sur la terre, sans être de la terre : quand ils rendent leur culte au soleil, ils s'élèvent sans effort de deux coudées au-dessus du sol. Le feu, qu'ils tirent d'un des rayons du soleil, flotte en l'air comme un rayon répercuté par l'eau. Le jour, ils prient le soleil, père des saisons, de rendre l'Inde florissante et prospère; la nuit, ils supplient leur rayon de ne pas s'indigner des ténèbres. Ils portent des mitres blanches, marchent nu-pieds, vêtus de pur lin, et laissent croître leurs cheveux; ils ont un anneau et une baguette doués de vertus souveraines, mais mystérieuses.

Apollonius est admis devant les Sages. Jarchas, leur chef, le salue en grec, lui demande la lettre du roi, et lui dit : « Que pensez-vous de nous? Que croyez-vous que nous sachions de plus que vous? — Je crois que votre science, répond Apollonius, est beaucoup plus étendue et plus divine que la mienne. » Et Jar-

chas montre à Apollonius qu'il n'ignore rien de ce qui concerne sa personne, sa famille et toute sa vie passée. « Voulez-vous m'initier à votre science, dit Apollonius émerveillé. — Oui, répond Jarchas, car il y a plus de sagesse à cela, qu'il n'y en aurait à vous cacher, par une envie maligne, ce qui mérite d'être su. » Et après certaines cérémonies en l'honneur des dieux. Apollonius, s'adressant à Jarchas : « Que croyez-vous être ? dit-il. — Des dieux. — Pourquoi ? — Parce que nous sommes vertueux. » Jarchas et Apollonius continuent à s'entretenir. Jarchas explique qu'il a autrefois vécu dans le corps d'un Sage indien, bienfaiteur du pays, nommé Gange ; et Apollonius raconte à son tour que, dans une vie précédente, il a été pilote et a signalé sa vertu, en refusant de vendre aux pirates le navire qu'il dirigeait. Jarchas raille la justice imparfaite des Grecs, qui consiste à s'abstenir d'injustice, et l'idée qu'ils ont eue de confier le sceptre de la justice infernale à Minos, cruel tyran, tandis qu'ils plaçaient parmi les condamnés le bon Tantale, ami de l'humanité. Les brahmanes reçoivent ensuite la visite d'un roi voisin, qui vient les consulter sur les intérêts de son royaume. Une collation lui est offerte, servie par des trépieds et des échansons d'airain ; Jarchas présente Apollonius à ce roi. Celui-ci est peu ami de la philosophie et a puisé chez les Égyptiens nombre de préjugés défavorables aux Grecs ; mais après avoir causé avec Apollonius, il s'en retourna réconcilié avec les Grecs.

Jarchas fait comprendre à Apollonius le bel ordre et le sage gouvernement du monde. « Le premier rang, le rang suprême appartient à Dieu, au créateur du mor e.

La place suivante est due aux dieux, qui en gouvernent les parties. Et ici nous acceptons pleinement ce que disent les poëtes, qu'il y a un grand nombre de dieux au ciel, un grand nombre sur la mer, un grand nombre dans les fleuves et les fontaines, un grand nombre sur terre, et qu'il y en a même sous la terre. Cependant, comme les espaces qui s'étendent sous terre, s'il y en a en effet, sont dans les chants des poëtes des séjours d'horreur et de mort, séparons-les du reste du monde[1]. »

Ces entretiens sont interrompus par l'arrivée d'un messager amenant aux Sages des Indiens qui ont besoin de leurs secours. C'est d'abord une jeune femme dont le fils est possédé par un démon qui le tourmente. Jarchas donne à cette femme un écrit qui suffira à l'expulser. Un boiteux se présente ensuite : il avait, par suite d'une blessure reçue à la chasse, une jambe plus courte que l'autre. « Jarchas lui toucha la jambe, et aussitôt elle se redressa et le jeune homme s'en alla guéri. » Un homme qui avait les deux yeux crevés, s'en alla après les avoir recouvrés tous les deux. Un autre, qui était manchot, retrouva l'usage de son bras. Une femme qui avait eu sept couches difficiles fut également soulagée. Un père qui perdait tous ses enfants en bas âge reçut une recette infaillible pour conserver celui qui venait de lui naître. Il semble que ces cures merveilleuses soient ici jeux d'enfant[2]. Apollonius est ensuite initié aux invocations et aux sacrifices nécessaires pour acquérir la connaissance de l'avenir. Jarchas explique que cette

1. *Vit. Apoll.*, III, 35.
2. *Vit. Apoll.*, III, 38, 39.

science, source de tant d'avantages pour l'humanité et si étroitement liée à l'art de guérir, n'appartient qu'à ceux qui savent se conserver purs de toute action et de toute pensée mauvaises.

Après quatre mois passés avec les Sages indiens, Apollonius les quitta. Ils l'assurèrent, en lui disant adieu, « que non-seulement après sa mort, mais même de son vivant, il serait dieu pour la plupart des hommes[1]. »

Apollonius, avant de s'embarquer, remercie par une lettre Jarchas et les autres Sages « de lui avoir frayé la route du ciel, » puis il met à la voile, touche à Pagades, à Stabera, chez les Ichtyophages, à Balara, remonte l'Euphrate, prend terre à Babylone et à Ninive; puis, laissant Antioche, « qui toujours livrée à la licence ne montrait nul goût pour les études des Grecs, » se rembarque à Séleucie, descend à Paphos, éclaire les prêtres sur les rites de Vénus, et se dirige vers l'Ionie. « Déjà il était l'objet de l'admiration générale et de la vénération de tous ceux qui estimaient la sagesse[2]. »

Arrivé en Ionie, Apollonius se dirigea vers Éphèse. « Partout sur sa route, les artisans même quittaient leur ouvrage et le suivaient. » Les oracles renvoyaient à Apollonius ceux qui venaient les consulter. Les villes lui envoyaient des députations et lui soumettaient diverses questions relatives à leurs mœurs et à leur religion, et il répondait soit par lettres, soit en promettant de venir lui-même. Il parla aux Éphésiens du haut des degrés du Temple, essayant de les détourner

1. *Vit. Apoll.*, III, 50.
2. *Vit. Apoll.*, III, 58.

des jeux et de la mollesse et de toutes les occupations autres que la philosophie, leur apprenant par de vives images à s'entr'aider les uns les autres. Pendant qu'il parlait sur ce sujet, « il vit des moineaux perchés sur des arbres et silencieux; un autre moineau vola vers eux en poussant des cris comme pour les avertir de quelque chose ; alors ils se mirent tous à crier et s'envolèrent en le suivant... » Alors, changeant de propos, il dit : « Un enfant portait du blé dans un panier. Il est tombé et s'en est allé, après avoir mal ramassé son blé, en en laissant plusieurs grains épars dans telle rue. Le moineau l'a vu et est venu chercher les autres pour les faire profiter de cette bonne aubaine et les inviter en quelque sorte à son festin. » La plupart de ses auditeurs se mirent à courir pour vérifier le fait... et comme ils revenaient tout émerveillés : « Vous voyez, leur dit-il, comme les moineaux s'occupent les uns des autres, comme ils aiment à partager leurs biens; et nous, loin de faire comme eux, si nous voyons un homme faire part de ses biens aux autres, nous lui donnons les noms de dépensier, de prodigue et autres semblables [1]. » Il annonça que la peste était proche ; mais les Éphésiens, ayant l'esprit aveuglé, il les laissa, et parcourut l'Ionie, corrigeant le mal et laissant partout sur son passage de salutaires enseignements.

A Smyrne, on l'entendit demander aux dieux d'épargner la ville. — Il pressentait le tremblement de terre qui devait, un peu plus tard, la ravager, — exhorter les habitants à s'inquiéter plus de leurs âmes que de la

1. *Vit. Apoll.*, IV, 3.

beauté de leurs monuments, et à rivaliser tous pour le bien commun. La peste étant à Éphèse, et les Éphésiens l'appelant : « Allons », dit-il, et aussitôt il fut dans la ville. Il découvrit le démon de la peste qui se cachait sous la forme d'un vieux mendiant portant besace, vêtu de haillons, le visage pâle et défait. Il fit lapider « cet ennemi de Dieu » et, sous les pierres, on trouva un énorme chien, la gueule encore pleine d'écume [1]. La peste alors cessa.

Il visita ensuite Pergame et le territoire de Troie, opérant plusieurs grérisons et donnant de sages instructions religieuses, passa une nuit auprès du tombeau d'Achille, fit relever le monument et la statue de Palamède, visita le sanctuaire d'Orphée à Lesbos. Puis il se rendit à Athènes, où il était impatient d'aller. On célébrait alors les mystères, et « beaucoup les quittaient, pour suivre Apollonius ». Il les engagea à suivre les cérémonies sacrées, et lui-même voulut se faire initier. L'hiérophante le repoussant comme un magicien et un profanateur des choses saintes, il lui reprocha de méconnaître un homme qui en savait plus que lui; et, comme le prêtre consentait enfin à l'admettre : « Un autre, dit-il, me recevra à l'initiation. » Il prêcha à Athènes sur l'ordre des cérémonies et les honneurs dus aux dieux. Interrompu un jour dans une prédication par un éclat de rire, il vit bien que celui qui l'avait poussé était possédé d'un démon et le délivra, et le jeune homme s'attacha à lui. En même temps, il gourmandait la mollesse des Athéniens et leur goût pour les jeux sanglants des gladiateurs.

1. *Vit. Apoll.*, IV, 10.

En Thessalie, il fit rétablir les sacrifices dus au tombeau d'Achille, visita tous les oracles, suivi des prêtres et de ses disciples. « Sa parole était comme une coupe toujours pleine, à laquelle on était libre de venir étancher sa soif[1]. » Il prédit la. vaine tentative de Néron pour percer l'isthme de Corinthe, et délivra Ménippe, disciple de Démétrius, d'une empuse qui avait pris la forme d'une femme pour se faire aimer de lui. A Olympie, il s'écria devant la statue de Zeus : « Salut, ô bon Zeus ! Votre bonté est si grande que vous daignez vous communiquer aux hommes ; » et, comme un jeune presomptueux avait écrit l'éloge de ce Dieu, il lui remontra qu'un pareil sujet passait les forces humaines.

A Lacédémone, où il s'était rendu, l'enthousiasme était tel qu'on parlait de lui décerner les honneurs divins. Apollonius, pour éviter l'envie, détourna les Lacédémoniens de rien faire de semblable[2]. Là aussi, il abondait en sages leçons sur la manière d'honorer les dieux et de vivre avec dignité. Une vision le porta à se rendre en Crète. Il y visita les lieux consacrés, et donna une preuve de seconde vue.

De Crète, il s'embarqua pour Rome. Les philosophes étaient alors suspects de magie et poursuivis. On engageait Apollonius à ne pas s'exposer à un danger certain. Il dédaigna les avertissements, laissa s'éloigner ceux de ses disciples qui eurent peur. De trente-quatre, huit seulement restèrent auprès de lui, prêts à mourir avec lui pour la philosophie[3]. Le lendemain de son arrivée, Apollonius est mandé par le consul Télésinus ;

1. *Vit. Apoll.*, IV, 24.
2. *Vit. Apoll.*, IV, 31.
3. *Vit. Apoll.*, IV, 37.

il le persuade, et celui-ci lui accorde d'aller où il voudra, et d'habiter dans les temples ouverts. Là, le sage tenait des discours qui augmentaient le respect des dieux. On s'empressait pour l'entendre ; il n'allait chercher personne, mais accueillait tous ceux qui venaient à lui [1], leur parlant avec liberté sur tous les sujets [2]. Comme il avait un jour parlé de Néron avec irrévérence, Tigellinus, le préfet du prétoire, le fit comparaître ; mais, frappé d'un prodige et plus encore de la mâle assurance du sage, il le laissa aller, n'osant pas combattre avec un dieu.

A Rome, il rencontra un jour un convoi funèbre. Une jeune fille était portée sur un lit mortuaire... Le fiancé suivait en poussant des cris : beaucoup se lamentaient tout autour. Apollonius fit arrêter le cortége, demanda le nom de la morte, puis il toucha le corps en prononçant quelques mots, et la jeune fille aussitôt se leva comme si elle se réveillait [3].

Dans le même temps, il échangeait quelques lettres avec Musonius, qui était en prison.

Néron ayant donné un édit pour expulser de Rome les philosophes, Apollonius prit alors la résolution de parcourir les provinces occidentales de l'empire qui sont bornées par les colonnes d'Hercule.

Philostrate ne rapporte rien d'intéressant au sujet du séjour d'Apollonius en Espagne : il insinue qu'il eut de secrets entretiens avec le gouverneur de la Bétique et qu'il favorisa la révolte de Vindex.

D'Espagne, Apollonius passa en Sicile, y apprit la

1. *Vit. Apoll.*, IV, 41.
2. *Vit. Apoll.*, IV, 43.
3. *Vit. Apoll.*, IV, 45.

mort de Vindex, la fuite de Néron et la guerre civile commencée. Un enfant à trois têtes étant né à Syracuse, il annonça que ce prodige signifiait que trois princes allaient se succéder qui ne régneraient pas plus que des rois de théâtre. S'entretenant d'Ésope, il disait que ses fables valaient bien mieux que les récits qu'on fait sur les dieux et les demi-dieux, lesquels sont pleins d'impiété et propres à corrompre les âmes.

De Sicile, il se rendit en Grèce, passa l'hiver à visiter tous les temples, adressant çà et là aux villes des éloges et des instructions. En quittant la Sicile, il avait pris terre à Leucade et avait dit : « Changeons de navire ; il ne nous serait pas bon de naviguer sur celui-là. » A Rhodes, il vit le Colosse, et comme Damis lui demandait s'il connaissait quelque chose de plus grand que cette statue : « Oui, dit-il, c'est un homme qui est philosophe sainement et de bonne foi. »

Enfin il arriva à Alexandrie. Les Égyptiens le désiraient vivement, et lui firent cortége à son arrivée. Comme il s'avançait dans le pays, il rencontra douze brigands que l'on menait à la mort. « L'un d'eux n'est pas coupable, dit-il, ne vous pressez pas de l'exécuter. » Et, en effet, l'ordre arriva à temps de l'épargner.

Dans les temples, il instruit les prêtres ; du haut du temple, il reproche à la foule son goût immodéré pour les jeux de l'hippodrome.

Vespasien étant arrivé à Alexandrie, vint trouver Apollonius et eut avec lui et deux autres philosophes, Dion et Euphrate, un long entretien politique. Apollonius lui annonça que le temple de Jupiter Capitolin avait été détruit ; et dans cette conférence, Euphrate et Dion défendant les anciennes institutions et deman-

dant à Vespasien de les rétablir, Apollonius soutint la cause de l'empire, seul régime accommodé, selon lui, à la condition du temps. « Pour moi, dit-il, tous les gouvernements sont indifférents, car je ne relève que de Dieu ; mais je ne veux pas que le bétail humain périsse, faute d'un bon et fidèle pasteur[1]. » Pour ce qui est de la pratique du pouvoir, Apollonius conseille à Vespasien de secourir les indigents, de laisser les riches jouir en paix de ce qu'ils possèdent, de craindre le pouvoir absolu, de respecter surtout les dieux. C'est à cette occasion que commença l'inimitié d'Euphrate et d'Apollonius.

Après être resté assez longtemps à Alexandrie, il y laissa Euphrate et plusieurs de ses disciples qui ne se sentirent pas assez aguerris pour l'accompagner, et avec dix seulement, il se dirigea vers la Haute-Égypte. Ils visitaient partout les temples et les sanctuaires; « partout ils écoutaient et faisaient entendre des discours sacrés, et le bateau sur lequel était monté Apollonius ressemblait à une *théorie*[2]. »

Arrivé en Égypte, Apollonius se dirigea avec ses disciples vers le lieu consacré à Memnon. En route, il s'adjoignit et reçut dans sa troupe un jeune batelier du Nil nommé Timasion, dont il connaissait la pureté. « Il est sage, disait-il à ses amis, de respecter tous les dieux, même les dieux inconnus. » Après avoir visité la statue parlante de Memnon et sacrifié au Soleil Éthiopien et à Memnon Oriental, il se rendit à la colline des gymnosophistes; auparavant, il avait rencontré un habitant de Memphis, exilé pour avoir commis un

1. *Vit. Apoll.*, V, 35.
2. *Vit. Apoll.*, V, 43.

meurtre involontaire, et qui errait, faute d'avoir été purifié : Apollonius le purifia.

Euphrate avait prévenu les gymnosophistes contre Apollonius : de là une certaine aigreur dans les entretiens que le sage de Tyane eut avec leur chef Thespésion, lequel professe « que la vérité n'a pas besoin de l'appareil des prodiges, des opérations magiques et des artifices des Indiens. » Apollonius répond en faisant l'apologie de leur philosophie et gagne à sa cause un des gymnosophistes. Il critique les symboles divins des Égyptiens. « Les parjures, les sacriléges et toute l'engeance des impies méprisent de tels dieux plutôt qu'ils ne les craignent, et c'est bien naturel[1]. Les dieux auraient obtenu plus de vénération en Égypte si l'on n'avait pas fait d'images et si vous traitiez les choses divines autrement, d'une manière plus sage et plus mystérieuse. Vous pouviez leur bâtir des temples, leur élever des autels..., mais ne pas y mettre de statues, laissant ceux qui les fréquentent libres de se les figurer sous telle ou telle forme[2]. » Apollonius et Thespésion dissertent aussi sur la justice, d'accord en cela tous les deux, qu'elle ne consiste pas seulement à s'abstenir de l'injustice. Après ces colloques, Apollonius visita les cataractes du Nil et quitta l'Éthiopie. A Argos, il vit Titus qui venait de prendre Jérusalem, lui donna des conseils, lui recommanda de se garder de ses proches et lui prédit son genre de mort. Ensuite il voyagea en Phénicie, en Cilicie, en Ionie et en Achaïe, donnant partout des témoignages de son pouvoir et de sa sagesse, répandant de bonnes paroles et de bienfaisantes

1. *Vit. Apoll.*, VI, 19.
2. *Vit. Apoll.*, VI, 19.

actions, utile aux grands et aux petits, aux morts, aux malades, aux sages et à ceux qui ignoraient la sagesse [1].

Les violences de la tyrannie sont l'épreuve de la sagesse. Or la persécution qui déjà, en diverses circonstances, avait frappé les philosophes, ne manqua pas à Apollonius. Lui-même, loin de l'attendre, la provoqua, en excitant les âmes les plus viriles du Sénat contre Domitien. Après le supplice de trois vestales ordonné par Domitien, on l'entendit s'écrier : « puisses-tu, ô Soleil, être purifié, toi aussi, des meurtres iniques dont la terre est aujourd'hui souillée. » Dénoncé par Euphrate, cité à comparaître par Domitien, loin de fuir, de se cacher, ou d'attendre qu'on vînt l'arrêter, il s'embarqua pour l'Italie, toucha à Pouzzoles, y vit son ami Démétrius, qui essaya vainement de le détourner de son dessein d'aller à Rome : « Les cigales peuvent chanter librement, disait celui-ci, mais nous, il ne nous est pas permis d'ouvrir la bouche, c'est un crime d'aimer la sagesse... » On dit : « Cet homme est coupable en ce qu'il est sage et juste, en ce qu'il a étudié les choses divines et humaines... » On vous accuse de conspirer pour Nerva et ses amis ; on vous accuse d'avoir immolé un enfant dans un sacrifice pour lire l'avenir dans ses entrailles; on vous reproche votre manière de vous vêtir et de vous nourrir, et on ajoute qu'il y a des gens qui vous adorent comme un Dieu... Pourquoi vous exposer à mourir pour des crimes imaginaires et de mensongères accusations ? » Damis, lui aussi, quoiqu'il suive aveuglément son maître, ne comprend

1. *Vit. Apoll.*, VI, 43.

pas qu'il soit épris de la mort au point d'aller se jeter tête baissée sur des épées dressées contre lui. « Oui, il faut mourrir pour la philosophie comme on meurt pour les autels des dieux et pour les murs de la patrie. Mais comment mourir pour anéantir la philosophie ! »

Apollonius leur répond : « Le propre du sage est de mourrir pour sa conscience, dit-il ; qu'on vienne à détruire ce dont il est épris, en vain il se verra menacé du feu et de la hache, rien ne triomphera de sa fermeté. Rien ne lui arrachera le moindre mensonge.... Pour moi je ne cours aucun danger : il n'appartient pas à un tyran de me faire mourir, quand même je voudrais mourir par ses mains. Je ne puis trahir mes amis. Il y a une espèce de tyrannie qui condamne les gens d'avance, et les fait comparaître comme si l'arrêt n'était pas déjà porté. Il faut que je combatte pour mes amis... J'ai bu à la coupe de Tantale, et quiconque y a trempé ses lèvres, doit partager le danger de ses amis... Si l'esprit s'est déterminé pour le bien, la conscience accompagne l'innocent avec des chants de joie dans tous les lieux saints. »

Démétrius et Damis sont convaincus. Ce dernier, auquel Apollonius offre de demeurer avec Démétrius, proteste qu'il l'accompagnera et partagera ses dangers.

Ils s'embarquèrent à Pouzzoles. Trois jours après ils étaient à Rome. Le préfet du prétoire, Élien, était un secret ami d'Apollonius ; il usait de moyens détournés pour lui être utile, alléguant à l'empereur que les sophistes sont gens parlant légèrement, pleins d'ostentation, et comme la vie ne leur offre aucune jouissance, sont avides de la mort, et l'attirent à eux, en provoquant ceux qui portent le glaive... Les Grecs sont tellement

captivés par ces sophistes que, lorsque Musonius était relégué dans l'île de Gyare, on venait le voir de toute part, « et maintenant encore, on y va voir la source que ce sophiste découvrit dans cette île, autrefois sans eau [1]. »

Élien fait comparaître Apollonius. Le délateur l'accuse d'être un enchanteur et un magigien. Élien renvoie le délateur et prend Apollonius à part, l'assure de ses bonnes dispositions à son égard, lui dit que l'empereur désire condamner, mais rougirait de le faire sans raison ; lui explique les accusations qui pèsent sur lui : d'être adoré comme un Dieu, d'avoir parlé contre l'empereur, en attestant les dieux, et d'avoir la nuit immolé un enfant arcadien, et que ce grief est le plus grave de tous : il l'engage enfin à ne pas user devant l'empereur d'un langage altier et méprisant : puis il le remet aux geôliers, ordonnant de le laisser avec les prisonniers, qui n'étaient pas enchaînés.

Apollonius, dans la prison, parle aux prisonniers, et comme Damis veut l'en détourner : « Ce sont, dit le sage, ceux qui ont le plus besoin qu'on leur parle et qu'on les réconforte. » Il les entretient, les rassure sur l'avenir, leur annonce d'avance ce qu'il adviendra de leur sort, relève leur courage, leur explique qu'ils n'ont rien à craindre, s'ils sont innocents. Quant il sortit de prison pour venir devant Domitien, tous les regards étaient fixés sur lui, son costume attirait l'attention ; de plus, son air inspirait une sorte d'admiration religieuse, et la pensée qu'il était venu s'exposer pour d'autres lui conciliait ceux-la même qui lui étaient précédemment hostiles.

1. *Vit. Apoll.*, VII, 19.

Quand il fut en présence de Domitien : « Élien, dit celui-ci, c'est un démon que vous m'amenez-là. » Minerve, dit Apollonius, qui délivra Diomède du brouillard qui offusquait ses yeux, ne vous a pas encore purifié, puisque vous confondez les dieux et les hommes.—Et toi, quand as-tu eu les yeux délivrés de ce brouillard? — C'est depuis que j'ai commencé à philosopher. » Et Apollonius fait l'éloge de Nerva et de ses amis, « hommes modérés, ennemis des richesses, un peu indolents, à faire même ce qui est permis. — Eux aussi sans doute, répond Domitien, diraient de toi que tu n'es ni un magicien, ni un audacieux, ni un fanfaron, ni un homme avide de richesses, ni un contempteur des lois. » Domitien, sans laisser Apollonius faire son apologie, lui fait subir d'odieux traitements. On l'enchaîne, on lui coupe la barbe et les cheveux ; en même temps on l'invite ironiquement à se dérober par un prodige. « Je resterai, dit Apollonius, et souffrirai tout ce qu'il vous plaira pour justifier les innocents. » — Et qui te justifiera toi même? — Le temps, l'inspiration des dieux et l'amour de la sagesse qui m'anime[1].

« Que va-t-on faire de nous, dit Damis dans la prison. — Ce qu'on a fait jusqu'ici et rien de plus; car nous ne serons pas mis à mort. » — Et il lui montre qu'il ne tient qu'à lui de s'échapper. En disant cela, il tira sa jambe des fers, et l'y remit. « Je reconnus à ce signe, dit Damis, qu'il était d'une nature supérieure à l'humanité. »

On le remit ensuite avec les autres prisonniers, qui le reçurent avec les sentiments que des enfants ont

1. *Vit. Apoll.*, VII, 34.

pour leur père. Puis il renvoie Damis à Pouzzoles, en lui annonçant qu'il le reverra bientôt — « vivant ou autrement. — Toujours vivant, selon moi, mais selon toi ramené à la vie [1] ».

Conduit devant le tribunal de Domitien, l'empereur l'interroge sur le costume qu'il porte, sur la prédiction de la peste d'Ephèse, sur la raison pour laquelle on l'appelle Dieu, et sur l'immolation de l'enfant [2]. Après ses réponses Domitien l'absout de l'accusation, mais ordonne qu'il soit gardé en prison. « Envoyez-moi donc prendre, » dit le sage; et il disparut du tribunal, détruisant ainsi toute erreur sur sa nature, et montrant qu'il était impossible de se saisir de lui, sans qu'il le voulût bien [3].

Apollonius disparut du tribunal avant midi. Dans la soirée, Démétrius et Damis le virent à Pouzzoles.

Tous deux désespéraient de le revoir jamais; découragés ils s'étaient assis dans un sanctuaire des Nymphes, la pensée tournée sans cesse vers leur ami. Damis disait : « Reverrons-nous jamais notre vertueux ami?» Au même moment, Apollonius dit : « Vous m'avez revu. — Etes-vous vivant, dit Démétrius, ou n'est-ce que l'ombre d'Apollonius? » Apollonius lui tendant alors la main : « Pressez, dit-il, et si je vous échappe, dites que je suis un fantôme venu de chez Proserpine... Si au contraire je me laisse toucher, faites en sorte que Damis lui-même soit bien convaincu que je vis et que je n'ai pas quitté

1. *Vit. Apoll.*, VII, 41.
2. « Je n'ai pas sacrifié, je ne sacrifie pas, dit Apollonius; je ne trempe pas mes mains dans le sang, pas même dans le sang répandu sur les autels. » — *Vit. Apoll.*, VIII, 5.
3. *Vit. Apoll.*, VIII, 5.

mon corps [1]. » Il ajouta que, quelques heures auparavant, il était à Rome devant le tribunal. « Vous pouvez voir dans ce voyage l'intervention d'un Dieu. — Ce Dieu, répond Démétrius, je le vois partout présent à vos actes et à vos discours. »

Ils entrèrent à la ville, dans la maison de Démétrius. Apollonius se lava les pieds, engagea ses amis à prendre leur repas, et se jeta pour lui sur un lit, où il reposa avec un calme extraordinaire.

Le lendemain, Apollonius et Damis prirent congé de Démétrius, ce dernier lui recommandant d'avoir confiance. Ils touchèrent en Sicile, et débarquèrent en Grèce, à l'embouchure de l'Alphée. Lorsque le bruit se répandit qu'Apollonius, qu'on avait cru mort, était vivant, toute la Grèce se précipita pour le voir, les uns pour renouveler leur provision de sagesse, les autres pour ne pas encourir le reproche de ne l'avoir point entendu. Peu s'en fallut que les Grecs ne fussent disposés à l'adorer. Ce qui semblait le plus divin en cet homme c'est que de si grandes choses ne lui eussent pas inspiré le moindre orgueil [2].

Il resta quarante jours à Olympie : puis il résolut de descendre à Lébadée et de faire visite à Trophonius. Il se présenta devant l'antre, mais les prêtres le repoussèrent comme magicien. Ce jour-là il parla philosophie près de la fontaine Myrcina. Le soir venu, il enleva quatre des barreaux qui fermaient l'entrée de la caverne, et s'enfonça sous terre. Il en sortit le septième jour, remportant la réponse de l'oracle à la question qu'il lui avait faite : quelle est la plus belle et la plus pure phi-

1. *Vit. Apoll.*, VIII, 12.
2. *Vit. Apoll.*, VIII, 15.

losophie. Le Dieu avait répondu : la doctrine Pythagoricienne.

Tous les disciples d'Apollonius, les apolloniens comme on les appelait, vinrent du fond de l'Ionie trouver leur maître et furent un objet d'admiration par leur nombre et par leur enthousiasme pour la philosophie. Et le maître distribuait sa sagesse à qui voulait l'entendre. On l'accusait d'éviter les autorités : « C'est vrai, dit-il, je ne veux pas que les loups se jettent sur mon troupeau [1]. »

Le ciel un jour s'étant obscurci, le proconsul d'Achaïe fit venir Apollonius pour l'interroger : « Ne craignez point, lui dit-il, de cette nuit sortira le jour. »

Après deux ans passés en Grèce, Apollonius s'embarqua pour l'Ionie, suivi de toute sa jeunesse. C'est surtout à Éphèse et à Smyrne qu'il philosopha. A Éphèse il annonça la mort de Domitien, au moment même ou le tyran était frappé.

Voulant mourir sans témoins, il envoya Damis porter une lettre à Nerva et lui dit en le quittant : « Quand vous allez philosopher, abandonné à vous-même, ayez les yeux fixés sur moi [2]. »

Il mourut, dit-on (si toutefois il est mort), dans la ville d'Éphèse. Il avait affranchi une de ses deux servantes, il dit à l'autre : « Il est bon que vous soyez son esclave, ce sera le commencement de votre bonheur. »

D'après une autre tradition, étant entré dans un temple de l'île de Rhodes, Apollonius, arrêté et chargé de chaînes par les prêtres, disparut. Les portes du

1. *Vit. Apoll.*, VIII, 22.
2. *Vit. Apoll.*, VIII, 8.

temple s'ouvrirent d'elles-mêmes, puis se fermèrent dès qu'il les eut passées, et on entendit des voix de jeunes filles qui chantaient : « Quittez la terre, allez au ciel, allez[1] ! » Quelque temps après, il apparut à un jeune incrédule, lequel se réveillant couvert de sueur : « Je te crois, dit-il. » Ses camarades lui demandèrent ce qu'il avait. « Ne voyez-vous pas, répondit-il, le sage Apollonius ? Il est au milieu de nous, écoute notre discussion et récite sur l'âme des chants merveilleux. — Où est-il, dirent les autres, car nous ne le voyons pas, et c'est un bonheur que nous préférerions à tous les biens de la terre !... » Il s'agissait de l'immortalité de l'âme, dont le jeune homme doutait.

« Je n'ai pas souvenir, dit Philostrate en terminant, d'avoir vu un tombeau d'Apollonius. La ville de Tyane possède un temple que les empereurs lui ont élevé à leurs frais. »

Telle est l'analyse de *La Vie d'Apollonius* de Philostrate.

On ne peut prétendre sérieusement que cet ouvrage soit une pure biographie historique. La place qu'y tient le merveilleux répugne absolument à cette interprétation. Du commencement jusqu'au bout, le lecteur se trouve, le plus souvent, dans un monde à part, en dehors des faits de la vie commune, dans l'atmosphère propre aux narrations hagiographiques. Apollonius paraît presque partout un personnage qui vit entre ciel et terre, demi-homme et demi-dieu, prêté, pour ainsi dire, au bas monde pour l'éclairer par ses leçons, ses préceptes et ses exemples ; se jouant de la

1. *Vit. Apoll.*, VIII, 30.

nature et de ses lois ; tel enfin que les païens pouvaient se représenter, dans les brouillards des âges héroïques, les Orphée, les Musée et les Amphion. Si la littérature eût produit des livres analogues aux Vies des Saints, on pourrait croire que *La Vie d'Apollonius de Tyane* en formait un chapitre, et non le moins naïf, ni le moins édifiant pour les fidèles.

Apollonius cependant n'est pas un personnage de fantaisie. Les écrivains du premier siècle paraissent l'ignorer : dans la seconde moitié du second siècle, il sort de l'ombre. Apulée, Dion Cassius et Lucien à deux reprises citent son nom[1]. Avant Philostrate deux écrivains ont recueilli les traditions qui couraient sur son compte. Ces récits sont perdus, et dans l'ignorance où l'on est des sources où Philostrate a puisé, on ne peut démêler les traits historiques de sa vie. Ce qu'on peut dire avec certitude d'Apollonius se réduit à fort peu de chose. Il naquit à Tyane, ville grecque de Cappadoce, deux ou trois ans avant ou après l'ère chrétienne, embrassa la doctrine pytagoricienne, fut un de ces sophistes voyageurs si nombreux à cette époque, comme Dion Chrysostome et Euphrate qu'il connut apparamment, avec une teinte plus prononcée peut-être d'ascétisme, un goût plus vif de parlage religieux et d'enseignement mystique, et mourut on ne sait où ni comment, vers le commencement du règne de Nerva, après avoir eu autour de lui des disciples et des fidèles, en laissant une réputation de thaumaturge. La tentative d'Oléarius pour fixer la chronologie de la vie d'Apollonius paraît

1. Vel is Moses, vel Jannes, vel Apollonius, vel ipse Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanem inter magos celebratus est. — Apul., *Apolog.* Cf. Lucien, *Alexand.*, 5.

vaine. Elle est fondée sur le récit de Philostrate, et n'a, comme ce récit, qu'une valeur légendaire.

Il importe d'insister sur ce point.

Il y avait plus d'un siècle qu'Apollonius était mort, quand Philostrate en fit le sujet de son livre. Le souvenir de sa vie, de ses aventures, de ses voyages, de ses discours et de ses actes, avait-il laissé une forte trace dans l'imagination populaire? On peut l'inférer de ces faits : que Lucien nous le donne comme l'aïeul spirituel d'un des plus signalés imposteurs de son temps, le paphlagonien Alexandre, qu'il a percé de traits si acérés, et lui prête comme à Pérégrinus, — une autre de ses justes victimes, — le goût de la pompe tragique; que Maxime d'Égées et Méragène s'étaient fait les Xénophons de ce nouveau Socrate et avaient noté les traits principaux de cette vie extraordinaire, on ne sait ni dans quel esprit ni dans quel but; enfin que l'impératrice Julia Domna, dans un dessein que nous chercherons à démêler, invita expressément Philostrate à écrire sa vie.

Nombre de faits et de personnages allégués et cités dans le livre de Philostrate appartiennent incontestablement à l'histoire : Vardane, roi des Parthes, Néron et ses trois éphémères successeurs, Vespasien, Titus, Domitien, Nerva, Sabinus cousin de Titus et de Domitien, Julie fille de Titus, Flavius Clémens, sa veuve [Flavia Domitilla] et Stéphanus, affranchi de cette dernière; Caius Luccius Telesinus, consul de l'an 66; Tigellinus, préfet du prétoire sous Néron de 62 à 68, Julius Vindex gouverneur de la Gaule Celtique, Caspérius Ælianus préfet du prétoire à la fin du règne de Domitien, Salvidiénus Orfitus et Rufus [Virginius], personnages consulaires et amis de Nerva; enfin les philosophes Dion Chry-

sostome, Musonius, Démétrius, Euphrate et Ménippe, sont de réels et authentiques contemporains d'Apollonius. Les hommes et les événements forment un cadre véritablement historique, bien que la forme que Philostrate donne à ceux-ci, le caractère et le rôle qu'il prête à ceux-là, paraissent plus d'une fois imaginaires. Ce qui l'est plus encore, c'est que choses et hommes tournent en quelque sorte autour du philosophe ; c'est la place que l'auteur lui donne dans l'histoire de ce temps. L'accueil qu'Apollonius reçoit à Rome du consul Télésinus, son entrevue et son colloque avec le préfet du prétoire Tigellinus, qui l'a fait comparaître devant lui, sont étranges et absolument invraisemblables et rappellent tout à fait certains actes de martyrs. A la rigueur, les historiens du temps eussent pu se taire sur de pareilles scènes, ou les ignorer. Mais si Vespasien, avant d'aller à Rome, se fût rendu à Alexandrie pour y voir Apollonius ; si ce philosophe eût été l'ami et l'intime conseiller de Vespasien et de Titus, et comme le directeur écouté de leur esprit et de leur conscience ; s'il se fût plu à braver la colère de Domitien et y eût échappé ; si après avoir, en Espagne, fomenté la conspiration de Vindex et préparé l'avénement de Galba, il avait, à la fin du règne de Domitien entretenu des rapports aussi étroits avec Nerva et ses amis, des gouverneurs de province et des consulaires ; si Nerva avait reconnu lui devoir le trône ; si, sortant de la carrière ambulante et demi-obscure du moraliste et du prédicateur populaire, il eût, pendant trente ans, exercé une pareille influence dans les plus grandes affaires publiques ; si, devant son génie les meilleurs et les plus mauvais princes se fussent inclinés, les uns avides de ses conseils, les autres

impuissants et désarmés devant ses audaces, comprendrait-on que les historiens contemporains, Tacite et Suétone, qui pour les choses de la politique descendent si souvent à l'infiniment petit, n'eussent pas seulement écrit le nom d'Apollonius ; que Dion Cassius, qui faisait partie du cercle de Julia Domna, et écrivait, au moment où l'on faisait quelque bruit autour du personnage, en ait parlé comme d'un inconnu, « un certain Tyanéen, Apollonius ; » qu'auparavant Apulée ne le mentionne que comme un magicien condamnable, que Lucien n'ait vu en lui qu'un charlatan qui a fait souche de charlatans.

Le silence absolu des écrivains contemporains sur Apollonius, et, d'autre part, la mention courte et dédaigneuse qu'en font Apulée, Lucien et Dion Cassius, sans parler du contenu même du livre, nous mènent donc à cette conclusion : que le livre de Philostrate n'est pas une œuvre historique, que l'Apollonius qu'il nous raconte est un personnage non imaginaire, mais transfiguré par l'imagination, un héros de légende. La fiction est si visible, dans l'ouvrage de Philostrate, elle baigne et enveloppe si bien le personnage, qu'on ne saurait dire même, faute de comparaison possible avec d'autres documents, quels traits sérieusement historiques l'auteur a conservés, ce qu'il a emprunté aux traditions populaires, et ce qu'il a ajouté de son propre fonds.

Philostrate nous dit qu'il a travaillé sur les mémoires de Damis, le fidèle compagnon d'Apollonius, le témoin de toute sa vie, le narrateur exact et scrupuleux de tous les actes et de tous les discours de son maître. C'est un étrange personnage que ce Damis. Ses vertus de second ordre, sa fidélité passive, sa naïveté bavarde, sa bonhomie un peu niaise, son esprit court et borné ;

ses étonnements et ses peurs de Sganarelle en font assurément le contraire d'un héros. Il semble emprunté aux couches épaisses de l'humanité vulgaire. Or, il se pourrait bien que cet utile comparse de la tragédie fût une création de Philostrate. On ne sait rien de ce Damis que par Philostrate : nul ne l'a cité que sur son autorité. Son nom même a quelque chose de suspect. Il n'est ni Grec ni Romain. Damis nous est donné comme un Ninivite. Mais y avait-il encore des Ninivites au premier siècle de notre ère? Qui pourrait prouver que Damis ait plus de réalité que Jarchas, le doyen des brahmanes indiens, et Thespésion, le chef des gymnosophistes égyptiens? Nous inclinons très-décidément à le considérer comme une figure poétique. Comme on l'a dit, c'est une façon de Sancho-Pança, destiné à mettre en plus vif relief l'idéalisme éthéré et militant de son maître.

Si maintenant on refuse tout caractère historique à la vie d'Apollonius, il suit nécessairement que c'est une fiction romanesque ou quelque chose d'analogue; et l'on est amené à se demander quel a été le dessein de l'auteur en la composant.

Il est clair que notre conclusion sur la matière même du livre de Philostrate n'est vraie et soutenable qu'objectivement. Nous croyons que cette narration, à cause de sa nature intrinsèque, des détails extra-naturels qui en remplissent toutes les pages, de la géographie de fantaisie qu'on y trouve, laquelle, pour le dire en passant, prouve l'inauthenticité des mémoires du prétendu Damis, donné comme témoin oculaire, et subsidiairement l'ignorance de Philostrate sur les contrées dont il parle; à cause, enfin, du rôle invraisemblable

et absolument ignoré des contemporains qu'il fait jouer à son héros, au milieu d'événements et de personnages connus et de premier ordre, nous croyons que cette narration est une pure fiction : mais il faut accorder que son auteur a entrepris de lui donner un air de vérité, si lui-même n'a pas été la première dupe des traditions qu'il a recueillies et encadrées.

Nous savons que ce n'est pas spontanément que Philostrate a écrit la vie d'Apollonius ; il ne l'a fait que pour obéir à l'ordre de l'impératrice Julia Domna. Or, pourquoi cette princesse lui a-t-elle demandé cet ouvrage? Pour pouvoir répondre à cette question et trouver l'intention secrète qui a inspiré la composition de ce livre, il faut l'examiner en lui-même, et rechercher s'il n'y a pas quelque caractère par lequel il se distingue en effet de tout autre récit romanesque. La plupart des fictions n'ont d'autre but que de divertir et d'amuser : parfois, elles contiennent et couvrent un enseignement moral. Des leçons ou instructions de plus d'une espèce peuvent se cacher sous le voile d'un récit biographique ou poétique. Ne se trouve-t-il là rien de semblable?

Si peu familier qu'on soit avec le Nouveau Testament, on ne peut s'empêcher de remarquer entre *La Vie d'Apollonius* et les écrits évangéliques et apostoliques des rapports qui paraissent trop fréquents et trop étroits pour être uniquement fortuits.

On a pu les apercevoir déjà, en lisant l'analyse que nous avons faite de l'œuvre de Philostrate ; mais il importe de les marquer précisément et en détail.

Comme la naissance de Jésus, la naissance d'Apollonius est précédée d'une annonciation. L'ange Gabriel apparaît à Marie. Le dieu Protée apparaît à la mère

d'Apollonius. Marie accouche dans une étable ; la mère d'Apollonius dans une prairie. Aussitôt après la naissance de Jésus, des anges du ciel louent Dieu et le glorifient[1], lors de son baptême dans le Jourdain, une colombe fond du ciel et plane au-dessus de sa tête, et en même temps une voix divine se fait entendre pour le consacrer fils de Dieu. Apollonius vient au monde au milieu des chants méliodieux d'un chœur de cygnes, à peine a-t-il vu le jour, que la foudre tombe et remonte immédiatement pour annoncer la nature et la destinée plus qu'humaine du nouveau-né.

Jésus enfant enseigne les docteurs dans le temple et les émerveille par sa précoce sagesse. A seize ans, Apollonius en sait plus que son maître, on accourt pour le voir des villes voisines, ses discours dans le temple d'Esculape excitent l'admiration, et il en remontre même au prêtre du Dieu. Le baptiste rend témoignage de la mission de Jésus. Esculape répond à ceux qui le consultent, qu'il faut écouter Apollonius.

Jésus enseigne qu'il faut se dépouiller de ses biens et embrasser la pauvreté. Apollonius distribue son héritage à son frère et à ses parents.

Jésus passe quarante jours au désert, et saint Paul, après sa conversion sur le chemin de Damas, demeure trois ans en Arabie. Apollonius se condamne à un silence de cinq ans. — A plusieurs reprises, les Évangiles racontent que Jésus évitait les lieux fréquentés et se dérobait à la foule. Philostrate nous dit la même chose d'Apollonius.

1. Il n'y a pas utilité, croyons-nous, à marquer ici les passages du livre de Philostrate et ceux du Nouveau Testament. Pour les premiers, ils sont cités dans notre analyse, et les seconds sont connus ou faciles à trouver.

Jésus relève les Samaritains, que l'orgueil et l'intolérance des Pharisiens repoussaient : de même les premiers fidèles accueillent ceux de Samarie, et s'adressent même aux païens ; Apollonius s'enquiert avec une curiosité sympathique des rites barbares, et, loin de les proscrire sommairement, essaie de les amender.

Maintes fois, les rédacteurs évangéliques marquent que Jésus enseignait avec autorité [1], et non comme les docteurs de la loi. Philostrate distingue aussi l'enseignement d'Apollonius de celui des autres philosophes, et peut-être même songe-t-il à critiquer la forme de certains discours évangéliques quand il écrit : « L'éloquence d'Apollonius n'avait pas une couleur dithyrambique : elle n'était pas boursoufflée de mots empruntés à la poésie, ni semée d'expressions inusitées. Il ne donnait rien à la subtilité et n'allongeait pas inutilement ses discours. Jamais on ne le vit user d'ironie ni discuter avec ses disciples... Mais ses sentences étaient brèves et solides comme le diamant... Il disait que le sage doit enseigner comme un législateur. »

La vie terrestre de Jésus avait été enfermée dans un petit cercle ; mais la vie des apôtres avait été plus voyageuse. Apollonius voyage plus qu'eux tous, en Orient et en Occident. — Jésus avait éprouvé plusieurs fois la faiblesse et la pusillanimité de ses disciples. Saint Paul, dans un de ses voyages, fut quitté par Jean Marc. Dans un autre, Barnabé refusa de le suivre. Apollonius, de même, au moment où il se met en route pour l'Inde, est délaissé par ses disciples, et s'attache Damis qu'il rencontre, comme saint Paul s'était adjoint Timothée, son

1. Matth., VII, 28. — Luc, IV, 32. — Marc, I, 22.

plus fidèle compagnon. Ce Damis, du reste, dont nous avons parlé déjà, ne nous paraît pas représenter auprès d'Apollonius tel ou tel compagnon de Jésus ou des apôtres. Il est la personnification de l'idée même du disciple, dont le cœur vaut mieux que le caractère, d'esprit borné, mais qui se sauve par sa bonté d'âme et sa docilité passive ; qui demeure fidèle, non parce qu'il comprend le maître, mais parce qu'il l'aime ; qui promet d'aller partout où il ira, sans savoir pourquoi, le promet avec effusion, mais est trompé parfois, parce qu'il ne sait pas oser autant qu'ilpromet, que les obstacles ou les périls le déconcertent, qu'il est aussi prompt aux découragements qu'aux enthousiasmes, et se reprend aussi facilement qu'il se donne. Cette création toute poétique de Damis dans l'œuvre de Philostrate est très-vivante. C'est la note humaine, et d'humanité vulgaire, dans un récit tout idéal. Les apôtres ne font-ils pas avec Jésus, dans les Évangéliques, un contraste aussi marqué ? L'esprit charnel, étroit, terre à terre, est plus accentué chez Damis que chez les apôtres. Cependant, l'analogie est sensible en plus d'un passage [1].

A la Pentecôte, les disciples, avec l'effusion du Saint-Esprit, reçoivent le don des langues. Apollonius aussi possède le don de comprendre toutes les langues. Cette faculté s'étend même jusqu'à l'intelligence du langage des animaux.

Jésus pardonne à la femme adultère et la sauve de la lapidation. Par un système de surenchère poétique,

1. Matth., XV, 15; XVI, 23; XXVI, 55. — Marc, VIII, 17-18; IX, 32; XIV, 50. — Luc, IX, 17, 45; XXII, 54, et suivants : XVIII, 11-34; XXIV, 25, etc.

fréquent dans le livre de Philostrate, Apollonius, chez le roi Vardane, obtient la grâce d'un eunuque qui a été surpris avec une des femmes du sérail du roi.

Jésus guérit un jeune homme possédé d'un démon muet qui le tourmentait, et opère à distance, sur la demande du centenier, la guérison de son fils. De même Jarchas, sur la demande de la mère, guérit sans le voir, et par l'envoi d'un message écrit, un jeune possédé. Les autres cures merveilleuses de Jarchas, opérées sur un boiteux, sur un aveugle par accident, sur un manchot, sur une femme qui avait fait sept fausses couches, peuvent être aussi rapprochées de miracles analogues racontés dans les Évangiles [1]. Philostrate paraît même enchérir ici sur les récits évangéliques, par les circonstances dont il entoure ces guérisons, quoiqu'il y ait quelque chose de comique dans l'idée de les faire accomplir dans une sorte de séance régulière et de consultation pour ainsi dire officielle.

A son retour de l'Inde, Apollonius nous est montré allant çà et là, enseignant dans les temples, comme Jésus et les apôtres dans les synagogues ; et comme eux, on dirait presque plus qu'eux, objet de l'admiration et de la vénération de tous [2]. Comme saint Paul, il correspond avec les villes, leur donne des conseils et des instructions par lettres, ou promet de les aller visiter.

Comme Jésus, il enseigne parfois par paraboles : « Un

1. Jean, VIII, 1-11 ; — *Vit. Apoll.*, I, 28.
2. Matth., XVII, 14-21. — Marc, IV, 14-29. — Luc, IX, 38-43 ; — *Vit. Apoll.*, III, 28.

semeur, dit Jésus, s'en alla semer son grain et, en semant, une partie de la semence tomba le long du chemin, où elle fut foulée aux pieds, et les oiseaux du ciel la mangèrent...[1] » « Un enfant, dit Apollonius, portait du blé dans un panier. Le panier est tombé, et l'enfant s'en est allé sans tout ramasser... » L'enseignement des deux paraboles n'est pas le même, et l'analogie est peut-être ici fortuite. Nous la notons cependant. Si elle vaut peu par elle seule, elle mérite cependant d'être relevée à côté des autres.

Dans les *Actes des Apôtres*, un membre de l'Église, dit prophète, du nom d'Agabus, allant de Jérusalem à Antioche, prédit une famine. Apollonius annonce la peste qui va sévir à Éphèse.

L'activité prédicante d'Apollonius en Asie Mineure et en Grèce ressemble tout à fait à celle de saint Paul. On dirait que Philostrate a eu ici sous les yeux et a suivi librement le livre des *Actes*.

Comme saint Paul, Apollonius prêche à Athènes, et avec plus de succès que l'apôtre, car « beaucoup, pour venir à lui, quittaient les mystères. » Cependant, de même que saint Paul s'était heurté au dédain des beaux esprits, de même Apollonius trouve quelque opposition. L'hiérophante d'Éleusis refuse de le recevoir aux cérémonies sacrées; et, pendant un de ses discours, il est interrompu par un éclat de rire.

A Lystres, saint Paul et son compagnon avaient été pris pour des dieux et on s'était apprêté même à leur rendre les honneurs divins. A Lacédémone, l'enthousiasme qu'excite Apollonius est tel, qu'on songe à lui

1. Luc, VIII, 5.

rendre hommage comme à un dieu. Apollonius s'y refuse comme avait fait saint Paul.

C'est une vision qui détermine saint Paul à passer en Macédoine. C'est aussi une vision qui décide Apollonius à passer en Crète.

Les amis de saint Paul essaient vainement de le détourner d'aller à Jérusalem. De même, les disciples d'Apollonius s'efforcent de vaincre sa résolution de se rendreà Rome, où la philosophie est suspecte et persécutée ; mais leurs efforts sont vains. Comme saint Paul, à Rome même, Apollonius, au moment de son départ pour la capitale de l'empire, est abandonné par plusieurs de ses disciples. A Chypre, au commencement de sa carrière apostolique, saint Paul avait converti le proconsul Sergius Paulus, et à Rome, plusieurs de la maison de César : dans cette ville, quoique prisonnier, il recevait tous ceux qui voulaient le voir et parlait avec liberté ; et il paraît être sorti vainqueur de son premier interrogatoire. Apollonius à Rome, non prisonnier, il est vrai, mais surveillé, gagne le consul Télésimus, reçoit aussi tous ceux qui le viennent trouver, parle partout avec assurance, et intimide de même le préfet du prétoire Tigellinus, qui le fait comparaître et l'interroge, mais craint de combattre contre un dieu.

A Rome Apollonius ressuscite une jeune fille morte au moment où on la portait au tombeau au milieu des cris et des lamentations. Ce prodige semble calqué trait pour trait sur le miracle de la résurrection de la fille de Jaïre.

La légende fait voyager saint Paul en Espagne après sa comparution et son élargissement et le ramène ensuite vers les provinces d'Asie. Philostrate, après

le premier procès de son héros, à la même époque, le transporte aussi en Espagne et de là en Sicile et en Grèce.

L'auteur de l'*Apocalypse* figure les événements passés et prochains par plusieurs enblèmes étranges et entre autres par la bête à sept têtes et à dix cornes; Apollonius voit de même la figure des trois règnes éphémères de Galba, d'Othon et de Vitellius, dans le fait monstrueux de la naissance d'un enfant à trois têtes qui vient d'avoir lieu à Syracuse.

Pour ne pas être accusé de forcer les ressemblances et de créer arbitrairement des analogies, nous laissons de côté nombre de paroles et d'actes d'Apollonius depuis son voyage à Alexandrie jusqu'à son retour à Rome comme accusé, à la fin du règne de Domitien.

Il a trouvé son Judas dans Euphrate, son ancien ami. Dénoncé et cité auprès de Domitien, il vient seul et volontairement, tandis que saint Paul avait été conduit à Rome enchaîné, et comme lui s'arrête à Pouzzoles chez son ami Démétrius. Celui-ci joue le rôle d'un chrétien timoré qui se réserve, expose à son ami les griefs qui pèsent sur la philosophie et sur lui, et cherche à l'empêcher de courir à sa perte. Ces accusations sont celles-mêmes qui pesaient sur les chrétiens : il fomente des conspirations, il a immolé un enfant; il y a des gens qui l'adorent comme un dieu. Une rumeur semblable courait, on le sait, sur le compte de Polycarpe. Et Apollonius répond comme un chrétien qui a soif du martyre : « Fuir ou ne pas se présenter serait trahir sa cause et ses amis. Le devoir est de combattre pour eux. »

Le préfet du prétoire Ælianus est un *Apollonien* de la

maison de César. Il plaide la cause de son ami secret auprès de l'Empereur. « Ces sophistes, dit-il, sont des fanfarons, la vie ne leur offre aucun plaisir, ils sont avides de la mort et se plaisent à la braver. »

Apollonius en prison y est comme un martyr, plein de foi et de sérénité, consolant et édifiant les autres prisonniers et leur rendant courage. Il a devant Domitien l'attitude que les *Actes* prêtent à Ignace d'Antioche devant Trajan. Le prince irrité le fait enchaîner, et comme au Christ, on demande à Apollonius de se soustraire à ses ennemis par un prodige. Apollonius veut demeurer, dit-il, « pour justifier les innocents ; » mais rentré en prison, il montre à Damis qu'il peut, s'il lui plait, se dégager des fers. Puis il renvoie Damis à Pouzzoles, en lui annonçant que dans peu de temps il le reverra : promesse analogue à un mot du Christ dans les Évangiles.

Domitien l'interroge une seconde fois et, sans le condamner, ordonne qu'il soit ramené dans la prison ; mais tout à coup Apollonius disparaît aux yeux du tribunal. Peu d'heures après, Démétrius et Damis étaient à Pouzzoles à s'entretenir de leur maître, comme les deux Disciples sur la route d'Emmaüs, lorsque Apollonius apparut devant eux. Démétrius doutant, comme saint Thomas, Apollonius, comme Jésus, le convainquit en se faisant toucher la main.

Jésus ressuscité mange avec ses disciples : Apollonius se borne à engager ses amis à manger, et, pour lui il se met sur un lit et se repose. Jésus reste quarante jours avec ses disciples après sa résurrection [1] ; de même

1. *Act. Apost.*, I, 3.

Apollonius reste quarante jours à Olympie avant de descendre dans l'antre de Trophonius.

Enfin, après une carrière glorieuse, Apollonius étant entré dans un temple disparaît tout à coup et monte au ciel. Il en descend une fois, pour convaincre un incrédule de la vérité de l'immortalité de l'âme.

On peut affirmer, ce nous semble, après cette lecture, que la source la plus certaine où Philostrate a puisé pour la composition de sa vie d'Apollonius de Tyane est celle même dont il n'a fait nulle mention, à savoir les documents Évangéliques et Apostoliques. Le nom des chrétiens n'est pas prononcé une seule fois dans ce livre, et ce silence même est trop singulier pour n'être pas voulu et prémédité. En tout cas, l'idée chrétienne et les récits sur le fondateur de la doctrine et ses premiers disciples, sur leurs enseignements extérieurs et leurs actes sont présents pour ainsi dire à chaque page. Les coïncidences de situations, de faits, de circonstances, de paroles, sont si nombreuses et si frappantes qu'on ne peut valablemement alléguer l'argument des rencontres fortuites. Un hasard qui se répéterait avec cette continuité serait en vérité un miracle infiniment plus étonnant qu'aucun de ceux que Philostrate nous raconte.

Il nous paraît démontré que Philostrate non-seulement a connu les livres chrétiens, mais qu'il les a étudiés, s'en est pénétré, qu'il a travaillé sur ces livres, a librement mêlé dans le canevas de son ouvrage les notes qu'il y avait prises avec des documents et des traditions d'autre nature. Il n'a pas eu seulement sous les yeux les Évangiles, mais aussi les *Actes des apôtres*, les *Épitres* et d'autres écrits peut-être qui ne sont pas

venus jusqu'à nous. Il est fort au courant de la question chrétienne, il sait les accusations portées contre les chrétiens, il sait l'état des personnes, l'attitude passive et timorée des uns, l'attitude fière, hardie, enthousiaste jusqu'à la bravade des autres.

Son Apollonius n'est pas fait sur le seul modèle du Christ. Il entre dans cette figure, dont l'unité poétique est irréprochable, nombre de traits fort divers, quoique bien fondus. La vie et les actes de saint Paul, peut-être celle d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe de Smyrne, ont fourni des couleurs pour ce portrait d'un pythagoricien révélateur d'une sagesse prétendue nouvelle et plus large. Philostrate, le père du héros, on le voit aussi, est un sophiste froid et bavard. Il faut noter encore des traits empruntés au milieu très-particulier où vivait Philostrate. L'inspiration de Julia Domna et de ses sœurs, les goûts, les souvenirs du sanctuaire paternel et de la foi héréditaire des filles du prêtre du Soleil d'Émèse sont aussi visibles, et l'esprit de tolérance universelle et de cosmopolitisme religieux qui régnait dans le cercle des princesses Syriennes, avec un certain dédain des traditions exclusivement romaines.

Il importe maintenant de déterminer le caractère de l'ouvrage de Philostrate, l'intention qui l'a dicté, le but que poursuivait ou que s'était proposé l'impératrice qui l'inspira.

CHAPITRE IX

CARACTÈRE ET BUT DU LIVRE DE PHILOSTRATE

La vie d'Apollonius de Tyane **n'est ni une œuvre d'histoire, ni un simple jeu d'esprit, ni un écrit satirique analogue à *La Mort de Pérégrinus* ou à l'*Alexandre* de Lucien. — La leçon qu'il contient est le contre-pied de celle que Lucien a prétendu donner dans ces deux écrits. — L'apothéose et la divinisation effective d'Apollonius commencent après la composition du livre de Philostrate. — Essai de renaissance néo-païenne. — Le culte du Dieu-Soleil sous les princes Syriens de la dynastie des Sévère. — Le syncrétisme religieux. — Rapports du livre de Philostrate avec le néo-paganisme. — Rapports avec la question chrétienne. — Le livre est-il écrit dans un dessein de polémique et de satire? — Examen et réfutation de cette opinion. — Intention de rivalité et de concurrence. — Composition d'un idéal religieux formé d'une mixture d'éléments païens et chrétiens pour ranimer le paganisme et unir toutes les âmes dans une croyance commune.**

La vie d'Apollonius de Tyane est une composition romanesque bâtie sur un assez maigre fond historique. Les faits et les personnages authentiques y sont traités avec la large liberté qu'on accorde aux poëtes et aux romanciers. La géographie y est presque toujours de pure fantaisie. Enfin le merveilleux, qui tient dans l'œuvre entière une si grande place, suffit pour classer le livre dans la littérature d'imagination. Les emprunts faits aux livres chrétiens ne sont pas contestables. L'auteur a mêlé et fondu ensemble, et non sans art, des traditions de source, de nature et de valeur diverses. Mais Philostrate eut-il le dessein d'écrire un roman? Ce livre qui est une fiction pour nous, un tissu

d'aventures indignes de foi et de maximes sages et empreintes parfois d'un profond sentiment de moralité, qu'était-il pour lui? une biographie ordinaire, un acte de foi, et d'effusion religieuse, un livre de commande inspiré par la politique? Il est assez malaisé de répondre à ces questions. Bien qu'il eût composé son livre d'un mélange de documents, il est possible que Philostrate fût la première dupe de son œuvre, qu'il adorât au fond du cœur l'idole à laquelle il élevait un monument, et se crût réellement le messager et le révélateur de la vérité. Cette vérité, en tout cas — quoi qu'il en pensât au fond du cœur — il la révélait par ordre reçu de l'impératrice, et s'il y avait quelque part acte de foi et satisfaction d'un besoin de conscience, il était seulement chargé de lui donner une expression convenable et appropriée. Il n'était pas nécessaire pour cela qu'il s'y associât intérieurement.

Ce qu'on peut affirmer, croyons-nous, c'est que Philostrate n'écrivit pas sa vie d'Apollonius pour fournir aux contemporains le passe-temps d'une lecture agréable. Il nous semble qu'un dessein plus profond est caché dans cet ouvrage, et l'a inspiré.

L'imagination et la fantaisie dominent aussi dans les deux écrits de Lucien intitulés : *Alexandre* ou *le Faux prophète* et *la Mort de Pérégrinus*. Mais l'intention satirique y est claire. Lucien y prétend faire la police du sens commun. En prenant comme types deux individualités contemporaines, qu'il accommode à sa manière, sans trop se soucier de la vérité historique et de l'exactitude littérale, Lucien veut jouer les charlatans, démasquer les imposteurs, de quelque côté qu'ils viennent et de quelque secte qu'ils s'autorisent,

et guérir l'extrême crédulité qui lui paraît une maladie du temps. La leçon, quoi qu'elle vaille en elle-même, est évidente.

Philostrate n'est pas dans le même courant d'idées et ne s'est proposé rien de semblable. Sa Vie d'Apollonius n'est pas une satire. Nulle part il ne rit de son héros, et ne le présente de façon à en faire rire. Le ton du livre est grave et convaincu d'un bout à l'autre. Il a même par moment une certaine onction. Le plus souvent du reste l'écrivain s'efface pour laisser faire et laisser dire celui qu'il a mis en scène et qui la remplit. Les faits seuls parlent mieux. Apollonius et ses amis sont là, vivant, discourant, agissant. A peine voit-on l'ombre de la main qui fait mouvoir les personnages. Si Philostrate avait mis à son livre un sous-titre, comme Lucien à son *Alexandre*, on peut croire qu'il eût écrit : Apollonius ou le Vrai prophète. Il s'agit aussi pour Philostrate d'une leçon à donner aux contemporains. Mais cette leçon est justement le contre-pied de celle du sceptique et de l'incrédule philosophe de Samosate. Philostrate, en effet, songe, non à détruire la foi religieuse, mais à l'étendre, à la purifier et à l'accroître. Dans son livre, pas un mot de persiflage ni de protestation contre les fidèles et les dévots d'Apollonius. Philostrate ne hait que les ennemis de son héros. Il ne s'indigne que contre ceux qui, dans le passé, l'ont considéré comme un magicien. Le Damis dont il refait les mémoires est une bonne pâte d'apôtre, un suivant enthousiaste, qui ne comprend pas toujours, mais qui va les yeux fermés derrière son maître, et veut l'accompagner et le confesser, si l'on peut dire, jusqu'à la mort. Au contraire Méragène qui

avait, en quatre livres, rédigé des souvenirs sur Apollonius, et duquel Origène nous dit qu'il montrait que les philosophes mêmes peuvent se laisser prendre à l'art ou aux artifices des thaumaturges[1], il n'en tient nul compte, et regarde ses témoignages comme non avenus. A plusieurs reprises il défend Apollonius de l'accusation de magie. Il le montre et le dépeint comme un être supérieur à l'humanité, inspiré de Dieu et participant de sa puissance, comme un bon génie, qui par la pureté de ses exemples, par la sagesse de ses enseignements et par ses miracles, qui sont tous bienfaisants et salutaires, est digne de l'auréole que l'antiquité reconnaissante décernait à ceux qui avaient bien mérité des hommes. *La Vie d'Apollonius*, dans la pensée de Julia Domna qui l'a commandée et dans le plan de Philostrate qui l'a écrite, est une œuvre d'édification religieuse. C'est comme la préface et l'anticipation d'une apothéose.

Cette apothéose ne manqua pas. Le livre donnait les considérants. Un décret ne suivit pas, parce que les dieux nouveaux ne se promulguent pas par décret : mais au moment même où le livre s'achevait, les empereurs Caracalla et Geta élevaient à Tyane un temple en l'honneur d'Apollonius. Pendant que les pierres du monument sacré se dressaient, Philostrate avait été chargé de lui donner une base solide dans les âmes des contemporains et s'acquittait consciencieusement de cette mission de confiance.

Une chose digne de remarque, c'est que l'apparition de *La Vie d'Apollonius de Tyane* coïncide avec la consé-

1. *Cont. Cels.*, VI, 41.

cration et, si l'on peut dire, avec la canonisation en quelque sorte officielle du personnage. Resté dans l'ombre pendant un peu plus d'un siècle, et dans une ombre équivoque, objet tout au plus de vagues récits populaires, la mémoire du philosophe de Tyane, en même temps qu'elle est racontée et célébrée par le sophiste de Lemnos obtient des honneurs inusités. Un héroum lui est élevé dans sa ville natale. Quelques années plus tard le neveu de Julia Domna met l'effigie d'Apollonius parmi ses dieux domestiques dans son lararium. C'est un culte nouveau qui s'essaie. Dans les premières années du quatrième siècle, Hiéroclès, mêlé par ses fonctions en Bithynie et en Égypte et par ses attaches philosophiques aux luttes religieuses du temps et aux suprêmes efforts de la politique pour écraser le christianisme, dans un livre qui portait à peu près le même titre que celui de Celse[1], mais dont l'esprit était, on peut le croire, plus hostile, — car l'heure des accommodements était passée et l'on ne pouvait plus guère demander aux chrétiens de rentrer dans l'ordre, — se servait de l'ouvrage de Philostrate, comme d'un instrument de polémique, opposait ce livre aux Évangiles, la vie et la personne d'Apollonius à celle du Christ, et ses miracles « racontés par des lettrés à ceux de Jésus qui n'avaient pour garants que des charlatans et des esprits grossiers. » La renommée du sage de Tyane réveillée par Philostrate, sanctionnée par l'autorité impériale, consacrée par des sanctuaires et des hommages religieux, recueillie et employée par le préfet d'Alexandrie comme arme de guerre, voyait s'accroître le nombre de ses adorateurs. Dans le courant du troi-

1. Φιλαληθὴς λόγος πρὸς τοὺς Χριστιανούς.

sième siècle, les temples érigés en son honneur s'étaient multipliés[1]. En 272 l'empereur Aurélien irrité contre la ville de Tyane, qui lui avait fermé ses portes, voulait la détruire de fond en comble. Une tradition rapporte qu'Apollonius lui apparut, désarma sa colère et inclina son âme à la clémence et au pardon[2]. Vopiscus qui rapporte cette tradition, consignée, dit-il, dans les livres de la bibliothèque Ulpienne ajoute : « Y eut-il jamais de mortel plus saint, plus grand, plus vénérable, plus divin que lui? Il a rendu la vie à des morts, il a fait et dit bien des choses au-dessus de la portée ordinaire des hommes. Quiconque est curieux de les connaître peut lire les auteurs grecs qui ont écrit son histoire. Pour moi, si je vis, je donnerai, sous les auspices de ce grand homme, un abrégé de sa vie, non que ses actions aient besoin de ma plume, mais pour étendre encore davantage la connaissance de choses si dignes d'admiration[3]. »

Nous ne savons si le brevet de divinité, décerné à Apollonius avait suscité un supplément de panégyriques, ou si Vopiscus, quand il renvoie ses lecteurs aux livres grecs, veut parler des écrits de Méragène, de Maxime d'Égées et de Philostrate, ou s'il entend seulement les huit livres de ce dernier. Cette dernière hypothèse est

1. In multis ejus (Apollinii) imaginem viderat templis Aurelianus. — Flav. Vopiscus, *Divus Aurelianus*, 24.

2. Flav, Vopiscus, *ibid.*

3. Ille mortuis reddidit vitam. Ille multa ultra homines et fecit et dixit : quæ qui velit nossé Græcos legat libros qui de ejus vita conscripti sunt. Ipse autem, si vita suppetat, atque ipsius viri favor juverit, breviter saltem tanti viri facta in litteras mittam : non quod illius viri gesta munere mei sermonis indigeant, sed ut ea quæ miranda sunt, omnium voce prædicentur. — Flav. Vopisc., *ibid.*

la plus vraisemblable[1] : pourtant, il ne serait pas étonnant qu'après l'apothéose, le branle une fois donné à l'opinion, une pousse d'écrits narratifs et édifiants fût éclose autour du nouveau dieu. En tous cas, le passage que nous citons atteste un état d'opinion dans les dernières années du troisième siècle. La dévotion des païens à la mémoire d'Apollonius persista même après le triomphe du christianisme, et, vers la seconde moitié du quatrième siècle, alors que Symmaque en Occident et Libanius en Orient, la plume à la main, livraient, pour l'honneur des armes, un dernier combat en faveur du paganisme suspect et à demi opprimé à son tour, Eunape obstiné partisan de l'Hellénisme rendait encore témoignage à Apollonius : « Ce n'était pas seulement un philosophe, dit-il, mais un être intermédiaire entre l'homme et les dieux... Philostrate qui a écrit sa vie eût dû l'appeler « passage d'un dieu parmi les hommes, » δέον ἐπιδημίαν ἐς ἀνθρώπους θεοῦ καλεῖν[2].

Nous n'avons pas à suivre plus loin la fortune d'Apollonius. Il va sans dire que sa nouvelle divinité tomba avec les autres. Parmi les chrétiens, les uns revinrent au point de vue de Lucien, et le regardèrent comme un charlatan ; les autres, qui ne niaient pas les prodiges qu'il avait opérés, le réputèrent ministre du démon et détestable magicien.

Il reste ce fait où nous nous fixons : obscur ou méprisé jusqu'à la fin du second siècle, Apollonius fut introduit au commencement du troisième dans la famille des dieux ou des héros tutélaires, et obtint les honneurs

1. Eunape ne cite comme historien d'Apollonius que Philostrate. — Eunap., *Vitæ* — B.-G. Firmin-Didot, p. 454.
2. Eunap., *ibid.*

d'un culte ; et ce fait coïncide avec la composition du livre commandé et inspiré à Philostrate par l'impératrice Julia Domna.

Un grand nombre de critiques depuis et avant Oléarius, l'éditeur de Philostrate, Lardner, Gibbon, Meiners, Bulhe, Jacobs, Neander, Christian Baur et Letronne rattachent plus ou moins étroitement la composition de la vie d'Apollonius à de hautes considérations d'ordre moral, politique et religieux. « L'histoire tout entière d'Apollonius, écrit Oléarius, dit clairement que Philostrate a cherché dans l'autorité de cet homme un point d'appui pour la religion païenne [1]. » Nous entrons pleinement dans ces idées et il nous semble aussi que la vie *d'Apollonius* est, dans la pensée de son auteur et de son inspiratrice une œuvre de défense, de propagande et de restauration païenne[1].

La ferveur païenne était depuis longtemps plus qu'attiédie. Les croyances communes allaient chaque jour s'affaiblissant. La philosophie était impuissante à défendre ou à soutenir les vieilles légendes dont l'immoralité sautait aux yeux, et que les chrétiens se complaisaient à relever vivement. La religion romaine, la religion d'État, ouvertement minée d'une part par la polémique chrétienne, à demi étouffée de l'autre par la croissance exubérante des cultes et des pratiques étrangères, et mal défendue à ce moment même par une cour où dominait l'influence de princesses élevées dans d'autres traditions, perdait de plus en

1. Saltem alia Philostrati sententia fuit quem sacris paganorum in istius hominis (Apolonii) auctoritate præsidium quæsivisse tota ejus historia loquitur. — Olearius, éd. de Philost. Leipsick, 1709, préf., p. XXXV.

plus son crédit. Une secte seule paraissait profiter de ce désarroi général des âmes, la secte chrétienne.

Ne pouvait-on pas essayer de réchauffer la foi païenne en l'épurant, en la retrempant aux sources mêmes d'où le christianisme était sorti si vigoureux? On peut croire que des sentiments religieux s'associèrent ici aux conseils de la politique, et que la conscience des princesses syriennes filles et petites-filles du prêtre d'Émèse s'intéressa et se passionna pour cette entreprise, sans se laisser rebuter par ce qu'elle avait de chimérique.

Les œuvres de cette espèce sont de celles où la foi s'attache le plus aisément, et c'est de ces chimères surtout qu'elle se nourrit et s'exalte. L'idée était bizarre, cependant, d'exhumer de la poussière de l'oubli cette figure d'Apollonius, demi-philosophe et demi-thaumaturge, pour le substituer aux divinités anciennes et l'introniser à leur place dans le vieil Olympe. On n'y songea pas non plus. Mais on pouvait, sans attenter à la majesté un peu démodée des grands dieux du panthéon gréco-romain, l'introduire comme un nouveau révélateur, comme le prophète, le messager et l'initiateur du plus ancien dieu de l'Orient, le Soleil, père du monde et de la vie universelle.

Dans l'ignorance où l'on est des croyances intimes de Julia Domna, il est malaisé sans doute de pénétrer ses desseins secrets : mais si l'on veut se souvenir qu'elle était fille d'un prêtre du Soleil, très-amie des savants, philosophes et jurisconsultes, c'est-à-dire de ceux qui furent les plus ardents défenseurs du paganisme ; si l'on veut remarquer que le Soleil est donné dans le livre de Philostrate comme le dieu des Sages de l'Inde, amis et maîtres d'Apollonius ; que c'est le même

dieu qu'Apollonius atteste et prie à chaque instant, et des divinités solaires qu'il honore particulièrement : Héraclès, Asclépios, Apollon ; qu'à partir de cette époque, par une insensible révolution, le culte du Soleil semble devenir le fond même de l'hellénisme, tend à absorber tous les autres cultes ; qu'il n'est aucune autre divinité à laquelle on n'élève désormais plus de temples et de sanctuaires, on accordera peut-être que l'hypothèse que nous présentons, après Baur, n'est pas dénuée de fondement.

« C'est une idée favorite de cette époque, dit Preller en parlant de la fin du second siècle, d'imaginer une puissance divine et suprême, commandant à l'ordre naturel, physique et moral, et de voir dans le Soleil l'expression de cette puissance[1]. » Nombre de cultes et de cérémonies, dont la vogue est croissante en ce temps, sont la manifestation de cette idée : les cultes de la Phrygie, de la Cappadoce et de la Syrie, les fêtes bruyantes de la Grande mère et d'Atys, le culte de la Dea Syria, ceux de Zeus d'Héliopolis et de Zeus Dolichénos, et les mystères de Mithras. » Cette croyance, ajoute Preller dans le même passage, acquit une signification toute particulière le jour où les empereurs romains se l'approprièrent. Ce fut sous Aurélien qu'elle passa dans l'ordre politique. Ce prince, obscur soldat élevé au pouvoir du droit de son épée, avait pour mère une prêtresse du Soleil, et il imagina de se faire passer pour le fils de ce dieu. Quand il remporta sa fameuse victoire sur Zénobie, non loin d'Émèse, il attribua son triomphe à une apparition divine, et, en conséquence,

1. Les dieux de l'ancienne Rome. — *Mythologie romaine*. Traduct. de Dietz, p. 492.

il orna de dons magnifiques les temples d'Émèse et de Palmyre. Non content de ces hommages, il voulut fonder à Rome un nouveau culte du Soleil et lui bâtit un temple gigantesque près du Quirinal. Cet édifice était décoré à la mode orientale, rempli d'images, de tableaux, de tapis, de riches dépouilles enlevées à Zénobie [1]. »

Cette constitution officielle du culte du Soleil, que Preller attribue à Aurélien, nous semble devoir être rapportée aux princes de la dynastie des Sévère et aux premières années du troisième siècle, et est due à l'influence prépondérante des princesses syriennes pendant plus de quarante ans, depuis l'avénement de Septime-Sévère jusqu'à la mort d'Alexandre-Sévère (193-235). Celles-ci portèrent à la cour impériale les mêmes croyances qu'Aurélien, et puisées à la même source, avec je ne sais quoi de plus vif, de plus passionné et de plus ardent sans doute en ces matières, comme il est naturel chez des femmes. Aurélien ne fit que continuer un mouvement commencé longtemps auparavant. On sait qu'Élagabal et Alexandre-Sévère furent tous deux prêtres du dieu Soleil, et que, sous la pourpre, le premier des deux porta la dévotion à son dieu jusqu'au fanatisme le plus extravagant. Aurélien fonda un temple au Soleil sur le Quirinal. Élagabal, à peine entré à Rome, en 219, s'était empressé de faire élever à ce même Dieu un temple magnifique sur le Palatin, et d'y consacrer la pierre sacrée qu'il avait fait venir d'Émèse. Il avait fait transporter dans ce temple le feu de Vesta, la statue de Cybèle, les boucliers de Mars,

1. Preller, *ibid.*, p. 494.

ornant le nouveau sanctuaire des dépouilles les plus vénérables arrachées à tous les autres. Tous les jours, il sacrifiait dans ce temple, sous les yeux du Sénat[1]. « Il voulait, nous dit Lampride, abolir les différents cultes établis à Rome, et prétendait que son seul dieu Élagabal fut adoré par toute la terre[2]. » Il disait que les autres dieux n'étaient que les ministres du sien, appelant les uns les chambellans de son dieu, les autres ses esclaves, attribuant aux autres diverses fonctions[3]. Outre le temple élevé au Soleil sur le Palatin, Élagabal en avait fait construire un autre, d'une grande magnificence, dans la banlieue de Rome. Chaque année, au plus fort de l'été, il y conduisait l'idole de son dieu, portée sur un char attelé de six chevaux blancs. Les statues de tous les autres dieux suivaient derrière. Puis, le prince accomplissait lui-même dans ce nouveau temple les cérémonies et les sacrifices solennels[4]. On raconte même qu'Élagabal avait formé le projet d'élever à Rome une colonne triomphale munie d'un escalier intérieur et surmontée de l'image symbolique du Soleil[5].

Assurément, Apollonius — l'Apollonius de Philostrate — eût répudié hautement un disciple tel qu'Éla-

1. Hérodien, *Hist. Romaine*, V, 13.—Cf. Lamprid., *Heliog.* 6. — Cf. Dion (Xiphilin) c. XXIV, *init.*

2. Nec Romanas tantum extinguere voluit religiones, sed per orbem terræ unum studens ut Heliogabalus Deus unus ubique coleretur. — Lampride, *Ant. Héliog.*, 6. — Cf. Hérodien, V, 12.

3. Lampride, *Héliog.*, 7.

4. Hérodien, V, 16.

5. Constituerat et columnam unam dare ingentem, ad quam ascenderetur intrinsecus, ita ut in summo Heliogabalum Deum collocaret : sed tantum saxum non invenit, quum id de Thebaide afferre cogitaret. — Lampride, *Héliog.*, 25.

gabal; et le spectacle des jongleries et des turpitudes variées que donna à Rome le jeune prêtre du Soleil devenu empereur, déshonora le nouveau culte, et dut en dégoûter les Romains [1]. Cependant, si l'on peut dire qu'un empereur ait consacré les croyances syriennes, se les soit appropriées, leur ait donné la sanction de son autorité souveraine et le caractère de rites publics dans la capitale de l'empire, ce fut le successeur de Macrin, le petit-neveu de Julia Domna, plus de cinquante ans avant Aurélien. C'est lui qui, le premier, entreprit d'établir dans l'empire le culte oriental du Soleil comme le fondement de toutes les autres formes religieuses.

Il nous paraît, en effet, qu'il ne faut pas prendre à la lettre et en toute rigueur ce mot de Lampride qu'Élagabal voulut détruire la religion romaine pour installer sur ses ruines le culte unique de son dieu Soleil. L'ardeur et la dévotion frénétique du jeune fou dépassaient, il est vrai, toute limite ; mais ce serait mal comprendre l'époque et l'homme que de voir dans ce fanatisme immodéré, et dont les pratiques scandalisaient les vieux Romains, quelque chose d'analogue à l'esprit d'intolérance doctrinale qui caractérisait le monothéisme juif ou chrétien. Le texte de Lampride doit être interprété par d'autres passages du même auteur ou des auteurs contemporains. Or Lampride rapporte qu'Élagabal disait que les autres dieux sont les ministres, les chambellans et les serviteurs de son Dieu. Le temple qu'il lui avait fait construire sur le Palatin, entouré de nombreux autels, dit Hérodien, était comme l'asile de tous

1. Dion, dans Xiphilin, dit qu'après la mort d'Élagabal le dieu nouveau disparut de Rome. — Ὅ τι Ἐλιογάβαλος αὐτῆς ἐκ τῆς Ῥώμης παντάπασιν ἐξέπεσε. — XXIV, *in fine*.

les dieux, le centre de tous les mystères sacrés, la résidence de la cour céleste dont le dieu Soleil était le chef[1]. Il fallait même, selon le même prince, y transporter le culte des Juifs, des Samaritains et des chrétiens, pour que les prêtres de son dieu Héliogaballe eussent le secret de toutes les religions[2]. Et lorsqu'il se rendait en été, conduisant en grande pompe la pierre noire d'Émèse, au temple des faubourgs, Élagabal voulait que tous les dieux fussent portés dans la procession sacrée, à la suite de son dieu[3].

De même Caracalla, un peu auparavant, nous apparaît, dans son règne sanglant, fort occupé de démonstrations religieuses plus orientales que romaines, adonné aux opérations magiques et aux évocations de morts[4], entouré de devins et d'astrologues, prétendant imiter le Soleil quand il conduisait des chars dans le cirque[5]. Enfin, Alexandre-Sévère, plus sérieux, de tête plus saine et de mœurs mieux réglées que Caracalla et Élagabal, moins entêté que ce dernier de superstitions syriennes, bien que, par moquerie, plusieurs l'eussent appelé grand-prêtre et chef de synagogue syrien[6], était si étranger à toute dévotion exclusive,

1. Sed ubi primum ingressus est urbem, omissis iis quæ in provincia gerebentur, Héliogabalum in Palatino monte juxta ædes imperatorias consecravit, eique templum fecit, studens et Matris typum, et Vestæ ignem et Palladium, et ansilia, et omnia Romanorum veneranda in illud transferre templum. — Lampride, *Héliogab.*, 3. — Cf. Hérodien, *Hist. Rom.*, V, 13, 16.

2. Dicebat præterea Judæorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret. — Lampride, *Héliogab.*, 3.

3. Hérodien, *Hist. Rom.*, V, 16.

4. Hérodien, *Hist. Rom.*, V, 14, 15, 23. — Dion (ap. Xiphil.), XXII.

5. Dion (ap. Xiphil.), XXII.

6. Antiochenses, Ægyptii, Alexandrini lacessiverant eum convicio-

qu'il avait placé côte à côte dans son oratoire les statues de ceux qu'il considérait comme les plus grands initiateurs religieux, Abraham, Orphée, Jésus-Christ et Apollonius [1]. Des princes comme Caracalla et Élagabal n'étaient guère propres sans doute à comprendre et à faire passer dans l'ordre des faits la doctrine philosophique et religieuse de Julia Domna et de Julia Mammea. Ils furent cependant, dans une certaine mesure, les instruments inconscients du syncrétisme religieux, et portèrent au pouvoir le souvenir des idées et des inclinations qu'ils devaient à la terre natale et aux influences de l'éducation qu'ils avaient reçue, en même temps qu'ils révélaient, par des excès de toute sorte, les traits de leur caractère individuel.

Le syncrétisme religieux, depuis nombre d'années, était à l'état latent dans beaucoup d'âmes. Il semblait que ce fût le dernier mot de la philosophie d'alors. L'exégèse philosophique appliquée aux anciens mythes y conduisait. Les néo-platoniciens n'y répugnaient point. Une nouvelle sagesse religieuse s'était fait jour peu à peu, sagesse large et éminemment conciliante, qui se faisait honneur de tout comprendre et de tout admettre complaisamment. Elle ne conseillait la guerre contre aucune religion, ni au nom de l'État, ni au nom de la vérité. Elle prétendait concilier et fondre ensemble, dans une pacifique harmonie, toutes les religions régnantes, et ouvrir aux consciences un panthéon si large, que toutes les croyances, tous les cultes et toutes les cérémonies y pussent trouver place. Tout au plus

lis *Syrum archisynagogum* eum vocantes et *archierea*. — Lamprid. *Alex. Sev.*, 28.

1. Lamprid. *Alex. Sever.* 29.

pouvait-on, dans le temple universel des hommes civilisés, installer comme dieu principal celui que Platon appelle le roi du monde visible, le Soleil, le dieu adoré sous tant de noms et de symboles divers en Phrygie, en Syrie et en Égypte, et dont la lumière, en même temps qu'elle est la cause de la vie, est considérée par plusieurs comme le principe de toute connaissance et de toute perfection morale. Il fallait, en effet, que la moralité servît de garantie à la religion.

La Vie d'Apollonius de Tyane par Philostrate nous paraît un monument inspiré par ces idées, le manifeste et, si l'on peut dire, l'Évangile de cette religion universelle rêvée par Julia Domna. C'est de la sorte, et non par goût frivole d'amuser les loisirs des beaux esprits du cercle de l'impératrice, que nous nous expliquons le travail de transformation que Philostrate a fait subir aux maigres éléments historiques qu'il a mis en usage, le soin qu'il a pris de défendre Apollonius de l'accusation de pratiques magiques; enfin la nature particulière de l'idéal religieux qu'il a représenté dans la personne de ce sage pythagoricien, à la fois philosophe et mystique, réformateur des cultes grossiers, hostile aux sacrifices sanglants, infatigable prédicateur d'une morale, dont l'élévation et la pureté ne sont pas contestables. Maints détails du livre, en apparence insignifiants, regardés de ce biais prennent un sens fort clair. Un esprit de paix et de conciliation respire dans l'ouvrage entier et en est l'âme. Lorsque Apollonius se dirigeait vers l'Inde, nous dit Philostrate, il trouva, à trente stades en deçà de l'Hyphase, des autels avec ces inscriptions : *A mon père Ammon. — A mon frère Hercule. — A Minerve Providence. — A Jupiter*

Olympien. — Aux Cabires de Samothrace. — Au Soleil Indien.—A Apollon de Delphes. «Il est à croire, ajoute Philostrate, que ces autels furent élevés par Alexandre le Grand, jaloux de marquer ainsi les limites de son empire[1]. »

Il est plutôt à croire, bien que la construction d'autels par Alexandre le Grand sur les rives de l'Hyphase ait été rapportée par d'autres historiens, que ces inscriptions, imaginées par Philostrate, et où l'on ne trouve, il est vrai, que des noms de divinités grecques ou orientales, portent avec elles une leçon. La nécessité de la vraisemblance historique empêchait d'y ajouter des noms de divinités romaines qu'Alexandre le Grand n'avait pas connues. En tout cas, on peut trouver ici un symbole parlant de l'esprit d'union et de conciliation religieuse enseigné dans l'ouvrage entier. Les dieux romains doivent être inscrits sur les stèles de Philostrate. On n'en fait pas grand cas en Syrie, mais on ne veut pas les exclure. Il suffit qu'ils aient des adorateurs pour mériter d'être admis. On ne veut exclure aucun dieu, ni aucun culte. Celui des Juifs et celui des chrétiens seront également inscrits. Élagabal ne voulait-il pas qu'ils eussent leur place dans son temple?

Nous venons ici à un problème très-difficile et très-délicat, et qui tient de fort près à la question du caractère et du but de l'ouvrage de Philostrate, le problème des rapports, s'il y en a, entre *La Vie d'Apollonius de Tyane* et la question chrétienne. S'il y en a? cela ne fait nul doute pour nous. Le nom des chrétiens n'est pas écrit une seule fois dans les huit livres de

1. *Vit. Apoll.*, II, 42.

Philostrate. Mais, à défaut du nom, la chose s'y trouve. Le christianisme remplit ce livre. Il est toujours présent à l'esprit de l'auteur. La pensée du fondateur de l'Église chrétienne et de ses premiers apôtres, le souvenir des actes et des paroles que la tradition écrite leur attribue est éclatant dans nombre de pages. Le fait même de n'avoir pas prononcé une seule fois le nom des chrétiens est absolument inexplicable, s'il n'est voulu. Ce silence de parti pris crie très-haut, et un mot de Tacite revient ici et s'impose au souvenir: *Præfulgebant quod non visebantur*[1]. Philostrate non-seulement connaissait les chrétiens, très-connus partout, mais il avait lu leurs écrits, son esprit en était imbu, quand il composa son ouvrage. Cet ouvrage même, nous l'avons montré, porte la visible marque des nombreux emprunts qu'il y a faits librement.

Il y a longtemps que la critique a été frappée des analogies qui se trouvent entre la *Vie d'Apollonius* et les Écritures chrétiennes, longtemps qu'on a vu dans le livre de Philostrate une contrefaçon, une copie, quelques-uns disent une parodie, une caricature des scènes Évangéliques, et qu'on à prêté à l'auteur du livre, ou à l'impératrice Julia Domna qui l'inspira, le dessein d'opposer Apollonius au Christ, pour confirmer Caracalla et tous les autres païens dans la fidélité au paganisme[2].

1. *Annal.*, III, 76.

2. Statuunt autem viri eruditi scopum sive Juliæ, sive Philostrati, sive utrique propositum eum fuisse ut Christo Apollonium opponerent ejusque philosophiam ac mores illius doctrinæ et institutis; ut ita sive imperatorem Caracallam a sacris christianis animo non alienum, alumnis ejus mitiorem de iis sententiam ipsi instillantibus, sive alios quoscumque in gentilismi superstitionibus quarum strenuum ubique se vindicem gerit ac instauratorem Apollonius, confirmarent. Quibus ma-

« Quand Julia Domna, dit Letronne, commanda cet ouvrage à Philostrate, ce n'était pas pour qu'il en fît une contre-épreuve des Évangiles, ni pour qu'il modelât la vie d'Apollonius sur celle du Dieu des chrétiens, ni même pour qu'il donnât à cette biographie une direction polémique. Elle aurait manqué son but. Elle voulait seulement montrer aux chrétiens qu'il avait paru dans la Grèce un philosophe doué de la faculté des miracles comme le Nazaréen, d'une aussi haute vertu, aussi digne en un mot d'être adoré. Par là, elle croyait atteindre plus sûrement la base du christianisme que par une attaque directe. L'intention de Julia Domna, en commandant un tel livre, me paraît évidente. Il est à peine besoin de se souvenir de la haine que l'empereur portait au christianisme[1]. »

L'ouvrage de Philostrate, selon cette opinion, aurait une portée polémique indéniable au fond. Il viserait les chrétiens sans les nommer, et serait une machine de guerre dressée contre eux. Julia Domna et ses amis, inquiets de leur propagande et de leur accroissement, et de la mollesse de foi, de la tiédeur de croyance, de la facilité à l'apostasie des païens, auraient formé le dessein d'opposer au christianisme, non plus la force d'État qui, plusieurs fois essayée, avait échoué partout, et au contraire, en exaltant l'enthousiasme, servait la cause chrétienne, mais une prédication analogue, un idéal religieux de même famille, plus pur même, à leur goût, et de meilleur sang grec, destiné à éteindre

gnopere refragandi causam vix esse arbitror. — Olearius. Ed. de Phil. de 1709, Præfat., p. XXXIV.

1. Letronne, Mém. de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Ann. 1833, tom. X, p. 771. — Voir même vol. p. 168.

le zèle des uns, à réchauffer celui des autres. Le livre de Philostrate, dans la pensée des auteurs, aurait été une nouvelle forme de guerre faite aux chrétiens, plus adroite, plus sûre et plus efficace, une lutte pacifique, avec le bien des consciences pour fin, engagée en vue de retenir les âmes chancelantes des païens et d'arrêter l'envahissement croissant et plein de danger du christianisme, contre lequel toute violence était vaine, qu'elle vint d'en haut ou d'en bas.

Dans cette hypothèse, assez spécieuse nous l'accordons, on comprendrait mal que l'hostilité de Philostrate et ses intentions polémiques eussent été dissimulées avec un soin si scrupuleux.

Si en effet le christianisme, l'esprit de prosélytisme qui animait tous ses adhérents, sa facile diffusion dans toutes les provinces de l'empire, et sa montée commençante des basses classes à la bourgeoisie constituaient un péril social et paraissaient un point noir pour l'avenir de la civilisation ; si Julia Domna qui, sous Septime-Sévère tenait le ministère des choses de l'esprit, et était restée sous Caracalla dépositaire des affaires d'État et secrétaire du prince [1], estimait utile d'opposer une digue à la contagion chrétienne et de livrer combat, au sein même des consciences, par une propagande analogue, quelle raison pour Philostrate qu'elle inspirait, de ne pas nommer seulement ceux qu'il avait mission d'attaquer avec leurs propres armes, ceux dont il s'agissait de miner l'autorité, et dont on voulait arrêter ou tout au moins circonscrire les conquêtes? Une polé-

1. Καίτοι καὶ τὴν τῶν βιβλίων τῶν τε ἐπιστόλων ἑκατέρων πλὴν τῶν πάνυ ἀναγκαίων διοίκησιν αὐτῇ (Ἰουλίᾳ) ἐπιτρέψας. — Dion (Xiphilin). *Ant. Caracalla*, XXII.

mique, faite au nom de l'État, par ordre du pouvoir, avec la complicité tacite, pourquoi ne pas dire avec la haute approbation de tous ceux qui s'appelaient les honnêtes gens, sénateurs, jurisconsultes et lettrés, n'avait nul motif de prendre un masque. Julia Domna dans cette circonstance, sans parler de la force qu'elle ne voulait pas employer, avait pour elle l'opinion et la conscience publique, nous entendons celle de son temps ; elle avait pour elle la loi et le nombre et la force des traditions et l'idée d'ordre telle qu'elle était universellement comprise. Jusqu'à ce moment et encore alors, les chrétiens étaient communément réputés ennemis publics. A quel titre une plume d'État les eût-elle ménagés, eût-elle craint de les désigner? Encore même que Julia Domna fût de caractère humain et tolérant, qu'elle ne voulût exciter contre les chrétiens ni le fanatisme sacerdotal, ni les passions populaires, qu'elle eût défendu à Philostrate d'user contre eux de railleries et de sarcasmes comme avait fait Lucien, d'arguments historiques et philosophiques comme Celse venait de faire, ni d'aucune des armes en usage pour réfuter ou détruire les opinions ; qu'elle ne songeât qu'à ruiner leur influence par la persuasion, en opposant doctrine à doctrine ; si indirecte enfin et si désarmée qu'on imagine la polémique qu'elle commandait, il fallait que l'adversaire, l'ennemi fut dénoncé.

Apollonius, dit-on, est opposé au Christ. Mais est-ce en effet une opposition, et est-ce un esprit d'hostillité qui l'a dictée ? On peut le supposer, mais cette supposition ne s'appuie sur aucun texte. Philostrate présente, dit-on, une parodie et une caricature des scènes évangéliques. D'abord, il n'est pas question des Évangiles

dans la *Vie d'Apollonius :* ensuite nul passage ne contient rien qui ressemble à ce qu'on appelle parodie ou caricature. C'est l'intention seule d'un auteur qui fait l'une ou l'autre. Or toutes les paroles, tous les actes d'Apollonius, de quelques documents qu'ils soient tirés, et quoi qu'ils puissent valoir, sont racontés avec la gravité recueillie du croyant, non avec le sourire narquois et le ton moqueur du sceptique. Il peut y avoir imitation ou copie sans qu'il y ait parodie ou caricature.

Rien donc de moins évident, à s'en tenir à la lecture du livre de Philostrate, que l'intention polémique et l'esprit d'hostilité qu'on prête à Julia Domna en face du christianisme. Les seuls ennemis du Sage de Tyane, dans l'ouvrage qui lui est consacré, c'est Euphrate et son parti; ce sont aussi certains prêtres, espèce de Pharisiens du paganisme, qui prétendent tenir trop étroites les portes de leurs sanctuaires, comme l'Hiérophante d'Éleusis qui refuse d'admettre Apollonius à l'initiation, et les prêtres de Trophonius qui ne veulent pas qu'il descende librement auprès du dieu dont ils ont l'oreille et la garde.

En un ou deux passages peut-être, on croit voir percer les sentiments intimes et particuliers de Philostrate à l'égard du christianisme. A Éphèse, Apollonius découvre que le démon de la peste qui désole la ville a pris la figure d'« un vieux mendiant, couvert de haillons, portant une besace pleine de croutons de pain, le visage pâle et défait » et fait lapider « cet ennemi des Dieux [1]. » Il est possible que l'auteur ait songé à

1. *Vit. Apoll.*, IV, 10.

représenter ici un chrétien. Ailleurs, Philostrate parlant de la manière d'enseigner d'Apollonius, semble critiquer indirectement le genre de discours que la tradition écrite prête à Jésus[1]. Ces deux allusions sont très-voilées, et peut-être prêtons-nous ici à Philostrate une intention qu'il n'a pas eue. En tout cas, et quand il y aurait dans ces passages une échappée de haine secrète, ou une arrière-pensée de critique littéraire, ces quelques mots isolés où l'allusion n'est ni précise ni certaine ne modifieraient en rien le caractère de l'ouvrage entier, duquel on peut dire encore une fois qu'il ne trahit nulle part l'hostillité ou la malveillance envers le christianisme.

Veut-on juger le caractère du livre par les sentiments du milieu d'où il est sorti? « Il est à peine besoin, dit Letronne, de se souvenir de la haine que l'empereur portait au christianisme. » Nous ne pouvons démêler les sentiments des empereurs que par leurs actes. Or, depuis l'avénement de Commode jusqu'à la mort d'Alexandre-Sévère, les chrétiens ne paraissent avoir été l'objet d'aucune persécution régulièrement et officiellement ordonnée.

Sous Commode, l'impératrice Marcia, toute puissante, les protégea efficacement, et fit mettre en liberté, sur la désignation de l'évêque romain Victor, nombre de ceux qui avaient été condamnés aux travaux des mines. Le fait est raconté dans les *Philosophumena*.

Septime-Sévère avait dans son palais un chrétien du nom de Proculus : le même prince défendit les chrétiens

1. *Vit. Apoll.*, I, 17.

contre la fureur de la multitude. Tertullien qui rapporte ces faits parle, il est vrai, avec une indignation émue des cruautés auxquelles les chrétiens sont en butte dans les provinces d'Asie et d'Afrique. Le double courant peut-être parallèle : facilité à la cour et dans l'entourage des empereurs, et violences dans les provinces soit du fait des masses aveugles et brutales, soit du fait de gouverneurs durs et intolérants et couvrant l'arbitraire du prétexte de la loi et de l'ordre public. On relève, il est vrai, un édit de Sévère. « Il défendit sous des peines rigoureuses, dit Spartien, de se faire Juif : il fit la même défense à l'égard des chrétiens [1]. Il faut étrangement forcer le sens des mots pour voir là un édit de persécution. Il est possible que, dans la pratique, des gouverneurs mal disposés aient étendu au-delà de toute mesure le sens de ce décret. Assurément il viole la liberté de conscience, laquelle est inséparable de la libre propagande. Mais les agents de l'autorité, d'après le témoignage de Tertullien, ne procédaient pas d'une manière uniforme. Les uns frappaient les chrétiens, les autres les épargnaient, les uns condamnaient sans pitié, les autres fermaient les yeux, ou trouvaient moyen de renvoyer libres ceux qu'on accusait à leur tribunal [2]. L'édit de Sévère, pris à la lettre, signifiait que les religions juive et chrétienne devaient demeurer chacune dans ses limites, sans entreprendre sur les consciences, ni chercher à étouffer ou à absorber les autres religions. Le prosélytisme était proscrit, non la profession de foi.

1. Judæos fieri sub gravi pæna vetuit. Idem de Christianis sanxit. — Spartien. *Sep. Sev.*, 17.
2. Tertull., *ad. Scapulam*, 3.

Caracalla eut, dit-on, une nourrice chrétienne, et un chrétien, sinon plusieurs, parmi ses jeunes camarades du pœdagogium du palais [1]. Nul ne lui attribue aucune mesure législative contre les chrétiens. Elagabal, nous l'avons noté, n'était pas plus mal disposé pour le culte des chrétiens que pour tous les autres. et eût voulu lui faire une place aussi dans son temple du Palatin [2]. Alexandre-Sévère ne se borna pas à une neutralité plus ou moins dédaigneuse, il se montra décidément symphatique. On rapporte que sa mère Mammea, la plus sérieuse peut-être, et la plus morale de ces princesses Syriennes, fit venir auprès d'elle Origène, l'accueillit avec bienveillance, s'entretint longuement avec lui. Lampride nous fournit plusieurs indices éclatants des sentiments d'Alexandre-Sévère à l'égard du christianisme.

Il avait placé l'image du Christ parmi ses pénates domestiques dans son oratoire privé [3]. Il eut le dessein de lui élever un temple, à Rome même, et ne renonça à cette idée que sur les observations des aruspices [4]. Il admirait la manière dont se formait la hiérarchie des chrétiens, et citait en exemple les élections de leurs prêtres [5]. Enfin, des cabaretiers réclamant un terrain, dont les chrétiens s'étaient emparés pour leur culte, Alexandre décida que de quelque façon que

1. Tertull., *Ad. Scapul.*, Spartien, *Caracalla*, I. — Cf. De Rossi, *Bull. di Arth. Christ.*, ann. 1863, p. 72.
2. Lampride, *Héliog.*, *loco cit.*
3. Lampride, *Alex. Sév.*, 29.
4. Lampride, *Alex. Sév.*, 43. — Christo templum facere voluit illumque inter Deos recipere... Sed prohibitus est ab iis qui consulentes sacra repererunt omnes Christianos futuros, si id optato evenisset et templa reliqua deserenda.
5. Lampride, *Alex. Sév.*, 45.

la chose eût eu lieu, le culte d'un Dieu devait l'emporter [1]. Ainsi, à peu près dans le même temps où d'autres passions soufflant en bas, la foule païenne, se ruait, au mépris des lois, dans un lieu consacré, et criait: « Plus de sépultures aux chrétiens! » Élagabal, à Rome, voulait que les mêmes chrétiens, eussent pour leur Dieu un autel reservé dans son temple, à côté des autres; et Alexandre leur accordait de garder, pour leurs mystères, un emplacement qu'ils avaient peut-être usurpé.

Des quatre princes de la dynastie Syrienne, le premier, le chef, soldat énergique et rude pour tous, d'ailleurs exclusivement occupé de politique et de guerre et laissant à Julia sa femme et aux lettrés de son entourage le département des idées et des choses religieuses ne fut point l'ennemi déclaré des chrétiens. Les trois autres flottèrent entre l'indifférence ou une curiosité sympathique. Donc, en affirmant que le livre de Philostrate n'est pas une œuvre de polémique anti-chrétienne, on reste à la fois d'accord avec la simple et naturelle interprétation du texte, et avec le véritable caractère du milieu où il a pris naissance. S'appuyer sur la haine des princes Syriens à l'égard du christianisme, pour inférer que *La Vie d'Apollonius* est dirigée contre les chrétiens, c'est donc faire reposer une hypothèse sans ondement sur une allégation démentie par les faits.

Bien plus, il y a des passages dans *La Vie d'Apollonius*

1. Judæis privilegia reservavit, Christianos esse passus est. — Lampride, *Alex. Sev.*, 22; —Quum Christiani quemdam locum, qui publicus fuerat, occupassent, contra popinarii dicerent sibi eum deberi, rescripsit: melius esse ut, quomodocumque illic Deus colatur, quam popinariis dedatur. — Lampride, *Alex. Sév.*, 49.

qu'on pourrait tourner en apologie des chrétiens. Rien par exemple, ne choquait davantage le pouvoir et ses agents que le refus invincible des chrétiens d'adorer l'image de l'empereur et de prendre part aux sacrifices. Or ce double fait, Philostrate l'attribue aussi en quelque façon à Apollonius. Le sage de Tyane, a son entrée à Babylone, ne veut pas se prosterner, comme les autres, devant la statue du roi : « Cet homme devant qui vous vous prosternez, dit-il, si seulement il obtient que je dise de lui que c'est un homme de bien, il sera fort honoré. » Et en disant ces mots, il passa la porte [1]. De même admis en présence du roi et invité à prendre part à un sacrifice : « O roi, dit Apollonius, vous pouvez sacrifier à votre manière, mais permettez-moi de sacrifier à la mienne. Puis il brûle un peu d'encens et invoque le Soleil, et se retournant vers le roi : « Sacrifiez, selon vos rites nationaux, dit-il, car les miens, les voilà. Et il se retira pour ne pas prendre part à un sacrifice sanglant [2]. Il est vrai qu'Apollonius ne fait ici nulle imprécation contre le culte qui n'est pas le sien, et qu'en revendiquant la liberté pour lui-même, il l'accorde aux autres.

Si nous repoussons absolument l'idée que *La Vie d'Apollonius* de Philostrate puisse être regardée comme une satire, une parodie, ou un pamphlet contre le christianisme, et qu'aucune intention systématiquement hostile ou malveillante pour les chrétiens ait pré sidé à cette composition; il s'en faut que nous accordions que ce livre ne soit rien de plus qu'une œuvre

1. *Vit. Apoll.*, I, 27.
2. *Vit. Apoll.*, 1, 31, 38.

d'imagination et de style écrite pour le seul amusement des raffinés de la cour, une espèce de roman à demi-historique, comme notre littérature, dite facile, en contient tant qui n'ont d'autre objet que de divertir les oisifs; enfin que le livre de Philostrate soit tout à fait étranger aux questions du temps, aux questions religieuses et particulièrement à la question chrétienne.

Nous l'avons noté déjà, les rapports, les coïncidences, les points de contact et les similitudes entre les faits de la vie d'Apollonius de Tyane telle que Philostrate l'a écrite, et les faits de l'histoire Évangélique et Apostolique sont trop nombreux et trop frappants pour qu'on puisse soutenir valablement, en supposant que Philostrate ne connût pas cette double histoire, que ce sont des accidents fortuits, ou, en supposant qu'il la connût, que ce ne sont qu'involontaires réminiscences. Le suc et la moelle de l'enseignement du Nouveau Testament n'ont pas passé dans le livre de Philostrate, mais l'extérieur et les faits y sont si souvent reproduits, que l'idée d'un parallèle cherché et voulu s'impose en quelque sorte d'elle-même à l'esprit. Elle y pénètre et s'y implante encore plus profondément, quand on songe que le livre n'est pas un coup de fantaisie de Philostrate mais une œuvre inspirée par l'impératrice-philosophe et sortie du cercle philosophique dont nous avons parlé.

Il s'agit maintenant de savoir quelle intention positive l'a dictée.

Nous prenons pour établis et pour accordés les points suivants que nous marquons ici rapidement.

1° *La Vie d'Apollonius de Tyane* n'est pas un ouvrage proprement historique. Ce livre porte sur un personnage réel, mais à demi obscur, et, pour beaucoup, de

réputation équivoque, lequel, à partir de ce moment, paraît monter à la dignité de héros ou de demi-dieu.

2° *La Vie d'Apollonius de Tyane* révèle une connaissance très-exacte et très-approfondie de la littérature chrétienne, et contient nombre d'éléments qui en ont été intentionnellement tirés.

3° *La Vie d'Apollonius de Tyane* n'est ni une satire, ni un pamphlet ni, en aucune manière, une œuvre de polémique dirigée contre le christianisme.

4° *La Vie d'Apollonius de Tyane* est sortie d'un cercle tout puissant, où dominaient des influences féminines, où l'impératrice, sa sœur et ses nièces pouvaient aspirer à donner le ton et à agir sur l'opinion, où les questions de philosophie religieuse étaient à l'ordre du jour, où le souci pour les cérémonies proprement romaines était petit, où l'on inclinait plutôt à la sympathie qu'à la haine pour les chrétiens.

Le livre de Philostrate, selon Christian Baur, fut très-vraisemblablement inspiré par les progrès du christianisme, et l'on ne saurait exclure de cette composition la pensée d'un parallèle entre Apollonius et Jésus-Christ. Le silence de l'auteur au sujet des chrétiens semble à l'illustre critique de Tubingue un argument de plus en faveur de sa thèse. « Philostrate, dit-il, écrivait à une époque où le christianisme était déjà tellement répandu, qu'il ne pouvait guère y avoir d'auteur grec ou romain qui ne fût au courant de cette religion. Philostrate surtout devait en être instruit, lui un écrivain si érudit, et qui de plus au moment de la composition de son livre vivait à la cour impériale. Le silence obstiné qu'il garde sur le Christ et le christianisme doit donc paraître volontaire. Ce silence n'eût été incompré-

hensible que dans le cas où le livre eût eu une tendance manifestement hostile à la doctrine chrétienne. Or une pareille tendance, nous ne sommes ni forcés ni autorisés à la lui attribuer. On peut admettre tout aussi bien que l'auteur n'avait en vue qu'un simple parallèle. Pour traiter son sujet d'une manière objective, il évitait toute mention du christianisme, bien que la pensée lui en fût présente dans tout l'ouvrage ; il ne s'agissait que d'essayer de former avec les éléments fournis par le monde païen un personnage idéal de la même espèce que celui que les chrétiens croyaient devoir adorer en Jésus-Christ. Plus le sujet était traité objectivement, moins il pouvait manquer son but. Tout souvenir de l'intention qui l'avait dicté, toute polémique ouvertement exprimée eût troublé l'impression de l'ensemble, et eût donné à l'ouvrage l'air d'un pastiche : au contraire l'auteur, en se donnant l'apparence d'ignorer l'existence du christianisme, laisse parler les faits eux-mêmes, et semble nous donner une production tout à fait indépendante[1]. »

Ces observations de Baur nous paraissent aussi fines que justes et contiennent selon nous la clé de l'ouvrage de Philostrate.

Le cénacle académique auquel présidaient les princesses Syriennes, les quatre Julia, et surtout l'impératrice et sa sœur Julia Mœsa, curieux sans doute de toutes les nouveautés, dut s'entretenir fréquemment de la société chrétienne qui, malgré tous les obstacles, grandissait, s'organisait et se fortifiait chaque jour, et constituait suivant quelques uns un péril public. On peut croire que

1. *Drei Abhandlungen zur geschichte der alten philosophie und ihres verhältnisses zum christenthum*, von d. f. Ch. Baur, p. 121. — Publié par Édouard Zeller. In-8. Leipsick, 1876.

sur ce point, dans le cercle de la cour, l'opinion était partagée, et que les filles du prêtre d'Émèse étaient moins empressées que les jurisconsultes à s'affliger du discrédit croissant où tombaient les institutions religieuses proprement romaines. De fait, le christianisme s'étendait, et, pour ceux que n'aveuglaient ni les partis-pris, ni les préjugés, ni les insinuations calomnieuses, ni les rumeurs et les déclamations vaines, là où il pénétrait, il réveillait dans les âmes des qualités rares et généralement éteintes, la force intérieure et la virilité ; il formait des caractères, apprenait le mépris de la douleur et de la mort, excitait à la pratique des vertus les plus douces et les plus utiles à la société, commençait enfin une vraie renaissance morale. On pouvait railler l'excès de crédulité des chrétiens, leur facilité à abdiquer leur raison et leur ignorance ; de jour en jour il était moins vrai que tous leurs adhérents fussent grossiers, incultes, appartinssent aux dernières classes de la société. A tout le moins, il fallait bien reconnaître avec leur fermeté d'âme et leur courage, la gravité et la pureté de leurs mœurs. D'où cette conséquence que, pris dans ces éléments essentiels, le christianisme était dans la société un salutaire levain, l'école des mœurs. Or qu'était-ce que ces éléments essentiels, vus en quelque sorte du dehors ? Dans la prédication chrétienne se mêlait l'idée d'un personnage divin ou donné pour tel et réputé fils et envoyé de Dieu, dont on disait qu'il avait justifié sa mission par des miracles et ne s'était servi de la puissance divine, dont il participait, que pour le bien des hommes ; dont les enseignements avaient frappé les esprits, enchantant les imaginations par d'étranges et sublimes promesses, ou les terrifiant par d'épouvantables me-

naces. Il avait travaillé à élargir et à réformer l'étroite et sèche religion de son pays. Facile, et à demi-indifférent pour les cérémonies extérieures, il avait attaché le plus grand prix à l'union intime du cœur avec Dieu, en tant que cette union se révèle par des œuvres de charité et d'amour. Il avait eu à traverser de rudes épreuves, avait goûté l'amertume de se voir méconnu, trahi par ses amis, calomnié par les autres, condamné cruellement par l'autorité : mais il avait montré qu'il était invincible à la mort. Sa vie s'était écoulée dans un petit coin de la Palestine Syrienne, mais ses apôtres et ses disciples, tout pleins de son esprit, avaient répandu sa morale et ses leçons dans le monde entier. Voilà ce qu'on savait dans l'entourage de Julia Domna. Les livres des chrétiens l'expliquaient amplement.

Or tout cela était-il si nouveau, ou si difficile à faire? Puisque, de la sorte, sur le judaïsme languissant s'était greffée une religion nouvelle, ne pouvait-on pas, par la même méthode, amender aussi, élargir, purifier et ranimer le paganisme? La Syrie, qui avait vu naître Jésus, était une terre féconde; elle avait donné, à la même époque, un personnage dont l'imagination de plusieurs avait gardé la mémoire, et qu'il était facile de réveiller. Puisqu'on savait comment les dogmes naissent et s'établissent, par quels secrets le christianisme était sorti de terre et y avait fructifié, ne pouvait-on pas planter les mêmes semences, agir sur les âmes par les mêmes moyens, trouver aussi au sein de l'hellénisme, un prophète et un réformateur? La descente et la visite d'un Dieu ici-bas ne répugnait nullement à la pensée grecque. Et sur la nature même du personnage, on ne s'expliquerait pas précisé-

ment. L'imagination populaire travaille d'elle-même, et est assez prompte aux apothéoses. Il suffisait de lui fournir les matériaux de la statue divine. Les chrétiens n'avaient guère trouvé les éléments de leur Dieu que dans un monde fermé à la grande culture. On joindrait aux idées et aux faits qu'ils avaient mis en œuvre, et dont le succès justifiait assez la qualité, ce qu'on pourrait emprunter de plus excellent au monde hellénique. Il se trouvait déjà qu'Apollonius était né sur la terre d'Orient, et justement à la même époque que le fondateur du christianisme. C'était un adepte de la doctrine du détachement absolu, un ami de la pauvreté volontaire. On le ferait naître, comme Jésus, non d'une vierge, — pourquoi abuser du miracle? — mais après une annonciation divine. Comme Jésus il aurait sa période de retraite et sa période d'initiation. Jarchas serait pour lui comme un nouveau Baptiste. Plus que Jésus, mais comme les apôtres, il aurait le don des langues : il enseignerait aussi avec puissance et autorité à la façon d'un législateur, « tantôt par sentences brèves et dures comme le diamant, » tantôt usant de paraboles : il annoncerait aussi l'avenir, et parfois d'une manière apocalyptique : il guérirait aussi les malades et les possédés, chasserait les démons, ressusciterait les morts, dans les mêmes circonstances : plus que Jésus, et autant que tous ses apôtres réunis, il voyagerait en Orient et en Occident, allant dans les temples pour y prêcher, comme ceux-ci se rendaient aux synagogues : comme Jésus, il aurait ses pharisiens, ses disciples charnels et de petite intelligence ; comme Jésus et saint Paul, il se verrait trahi ou délaissé : comme eux aussi, il aurait ses épreuves, sa passion, sa

prison, mais supérieur en cela — au point de vue païen — ni faiblesse, ni agonie, ni plaintes, ni supplice dégradant : il resterait tout le temps ferme, plein de sérénité et de joyeuse confiance en face de la persécution impuissante ; il sortirait vainqueur de cette lutte, et, comme le fait et le dogme de la résurrection semblaient un trop grand sacrifice pour la raison grecque, il reparaîtrait après s'être évanoui, sans qu'on s'expliquât très-précisément la cause ni la nature de cette disparition, convaincrait, comme Jésus, l'incrédulité en se faisant toucher, enseignerait, pour dernière leçon, l'immortalité de l'âme, et, comme le Christ enfin, finirait sa vie terrestre par une ascension.

Ainsi, en combinant de la sorte la sagesse hellénique et les traditions chrétiennes, sans nommer celles-ci, ni avoir l'air seulement de les connaître, on croyait pouvoir former un idéal plus achevé, plus séduisant, mieux approprié aux besoins religieux du monde grec, et satisfaire les âmes dégoûtées du paganisme et si faciles aux conversions chrétiennes. L'Évangile nouveau, pensait-on, pourrait lutter avec avantage contre l'Évangile chrétien, puisque avec les mêmes éléments de merveilleux, il contiendrait des leçons d'une égale hauteur et serait purifié de ce que l'autre a de choquant ou de puéril. Il pourrait sinon le détruire, tout au moins s'y juxtaposer, et peut-être l'entraîner et l'absorber dans son tourbillon.

La crédulité des têtes de femmes s'étend aisément dans les chimères, où elle se complaît. Nous nous figurons de longues, d'intimes conversations dans lesquelles Julia Domna caressa, couva son idée, et essaya de la mûrir avec ses amis. Nous ne saurions dire, mais

on peut croire, que sa conscience fût complice de son imagination, et qu'une sorte de foi pût aider et soutenir l'entreprise d'abord conçue vaguement. On fit la leçon à Philostrate.

C'était une plume toute prête : il était fait pour subir docilement l'inspiration qu'on lui communiquerait. Il n'avait guère qu'à se garder de son esprit, de son goût pour les descriptions et les longs discours, et peut-être de sentiments d'antipathie trop marquée pour les chrétiens. Il sut prendre sur lui et les taire absolument. Cacher son talent, demeurer volontairement indifférent aux traits oratoires et aux élégances littéraires était un effort au-dessus de ses forces, et peut-être ne le lui demanda-t-on pas. D'ailleurs, les lettrés reprochaient à l'enseignement évangélique sa simplicité trop nue et son dédain pour les grâces du langage. Aussi, voit-on Philostrate, tout en disant qu'Apollonius enseignait par sentences brèves et fortes, lui prêter de longues amplifications, parfois subtiles, et des discours artistement composés, comme la longue apologie que le sophiste met dans sa bouche, en face de Domitien. Ces morceaux sont comme la marque de fabrique du temps et de l'auteur. La simplicité eût été mieux de mise, mais comment y réduire un sophiste, amoureux du bien-dire, et qui ne sait estimer la vérité, qu'autant qu'elle est ornée avec art. De plus, le livre nouveau qu'on méditait et qu'on voulait lancer dans la circulation n'était pas fait pour les masses grossières, mais pour les esprits raffinés ou de culture moyenne que le christianisme commençait depuis quelque temps à entamer. Au point de vue de la forme, Julia Domna, vraisemblablement, laissait carte blanche à Philostrate.

Celui-ci nous dit même que les prétendus mémoires de Damis n'avaient pas paru lisibles et présentables, et que Julia lui avait donné l'ordre de les refaire et de les mettre en beau style[1]. Il n'y manqua pas. Mais si on laissa libre carrière à la plume de Philostrate, nous croyons que le fond même de l'ouvrage fut discuté et concerté préalablement, que l'esprit du livre fut en quelque sorte fixé d'avance, et que l'auteur, en puisant comme il a fait, dans les histoires évangélique et apostolique, et en gardant un si complet silence sur les chrétiens et sur leurs livres, suivit un plan convenu, et obéit à une espèce de consigne.

Le silence couvre parfois haine ou dédain : ce n'était pas le cas. Il avait sa raison, comme Baur l'explique très-finement, dans ce dessein que le livre valût par soi, se soutînt seul, parût un produit original et indépendant de toute inspiration étrangère. On ne s'y proposait pas, d'ailleurs, de détruire des opinions adverses ou diverses. L'esprit d'émulation et de rivalité avait pu le dicter : mais on songeait plutôt à unir qu'à diviser les âmes. Philostrate était chargé d'écrire un livre d'édification spirituelle et non de critique, quelque chose comme une *Imitation* païenne, avec les ressources que pouvait fournir tout ce qui se trouvait d'utile et de bon partout. L'hellénisme, qui prétendait représenter la civilisation, et qui avait fait l'éducation des esprits, ne pouvait-il pas dire à meilleur titre que le christianisme : « Tout ce qui a été dit de bon, en quelque temps ou en quelque lieu que ce soit, m'appartient ? » En puisant dans les livres chrétiens, ne pou-

1. *Vit. Apoll.*, I, 3.

vait-il pas prétendre qu'il prenait là son bien comme ailleurs. En tout cas, il n'y a pas une ombre de raison à soutenir que c'est dans une intention de polémique ou de parodie que Philostrate ouvrait les histoires évangélique et apostolique, et en cousait des lambeaux à son œuvre. Ces emprunts étaient, au contraire, un honneur rendu aux chrétiens. Quel plus sincère hommage, en effet, que d'imiter? Comment mieux montrer qu'on prend au sérieux et en respect les idées, les traditions et les enseignements des autres qu'en se les appropriant purement et simplement?

Depuis de longues années, du reste, le vent soufflait à la conciliation dans le monde des idées. La philosophie s'était rapprochée de la religion, s'était mêlée même au christianisme, à la fois secours et danger pour lui. L'exégèse des écoles stoïque et platonicienne avait abouti chez les uns au scepticisme et à l'indifférence incrédule, chez les autres à l'égale acceptation de toutes les formes religieuses et au syncrétisme. Les historiens, et ceux qui avaient vu les mœurs de beaucoup d'hommes constataient que les cultes variaient d'un peuple à l'autre : les jurisconsultes et les politiques admettaient que chacun suivît et gardât les coutumes de son pays; et les philosophes, ceux du moins qui n'enseignaient pas que toute religion est également puérile, déclaraient que toutes les religions sont bonnes, et que sous la diversité des objets adorés et des rites il y a un fond identique. La paix universelle des âmes pouvait trouver un fondement dans ce principe. Les Juifs et les chrétiens surtout avaient seuls jusque-là été exclus de la fraternité religieuse du monde gréco-romain. Eux-mêmes n'y voulaient pas entrer; leurs

prétentions exclusives, le mépris qu'ils rendaient largement aux païens, leur intolérance doctrinale provoquaient l'inimitié des païens coalisés. Mais n'était-il pas possible d'introduire au sein d'une unité, composée de tant d'éléments divers, cette nouvelle variété religieuse, repoussée jusqu'alors, et volontairement réfractaire? Plusieurs, sans doute, y rêvaient, à la fin du second siècle. Le livre où Celse avait mené la bataille contre la doctrine chrétienne, finissait par une parole de conciliation et, après des menaces, par une main tendue et pacifiquement ouverte. Selon l'ami de Lucien, il dépendait des chrétiens d'entrer, eux aussi, ou mieux de rester dans le concert de la civilisation commune, et il était de leur intérêt de ne pas s'en exclure de parti pris. Il s'agissait uniquement de ne pas montrer un orgueil déplacé, d'accepter des rapports de bon voisinage avec les autres dieux, et la facile condition d'un échange d'hommages, où chacun, d'un côté comme de l'autre, pourrait faire son choix et ses réserves.

Cet esprit de conciliation nous paraît le caractère et l'âme du livre de Philostrate. Les auteurs de ce livre, auquel son origine permet de prêter la portée d'un manifeste et d'une sorte de profession de foi officielle, en racontant ce qu'Eunape, un siècle et demi plus tard, appelle pieusement « le passage d'un dieu sur la terre, » songèrent sans doute à ranimer et à moraliser la religion païenne. Il y a dans leur œuvre, et comme au premier plan, une idée d'apologie et un dessein de régénération du paganisme, mais tant s'en faut que cette œuvre soit dirigée contre le christianisme, qu'elle s'appuie sur lui, se fait un support de nombre de faits

et de paroles qu'elle lui emprunte ou qu'elle y mêle; lui donne, sans le nommer, une place parmi les éléments de la nouvelle sagesse religieuse dont elle présente le type et le spectacle, et s'y superpose, si l'on peut dire. Apollonius, en effet, paraît comme l'organe d'une révélation qui résume tout l'effort de la pensée philosophique et religieuse du temps. Il est l'hôte de tous les temples et l'hiérophante de la religion universelle : il n'exclut personne, aspire à réunir les âmes et à verser à toutes, comme d'une coupe toujours pleine, la pure liqueur qui doit étancher leur soif. La devise nouvelle, c'est : concorde et union dans la diversité. On se tait sur le christianisme, mais la preuve qu'on ne le hait pas, c'est qu'on ne craint pas de le copier. On lui accorde une place parmi les religions, non toute la place qu'il veut, mais celle qu'il a. Septime-Sévère lui interdit la propagande. C'est assez qu'il garde les conquêtes qu'il a faites et se recrute par les naissances au sein des familles converties. S'il y consent, Élagabal lui accordera une des chapelles de son temple du Palatin, et fera du Christ un client de son dieu-soleil. Ce fait historique est un précieux commentaire du livre de Philostrate : les détails que nous avons rappelés et qui prouvent de la part d'Alexandre-Sévère des sentiments plutôt sympathiques qu'hostiles à l'égard des chrétiens, nous paraissent aussi confirmer notre interprétation de ce curieux monument.

En somme, il est difficile, à notre avis, de considérer le livre de Philostrate comme étranger aux préoccupations religieuses qui agitaient les esprits au commencement du troisième siècle : ils est insoutenable que ce livre ait été dicté par un parti pris d'hostilité contre le

christianisme. Une idée plus ou moins bien digérée de rapprochement et de fusion entre le christianisme et le paganisme épuré nous paraît l'avoir inspiré.

Les chrétiens profitèrent des dispositions dont cette composition témoignait et qu'elle avait pour effet de répandre, mais en acceptant la paix, ils restèrent ce qu'ils étaient, enfermés dans leur foi, considérant toute transaction comme sacrilége, et n'admettant que ceux qui se donnaient tout entiers. Le paganisme seulement compta un demi-dieu de plus.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS I

CHAPITRE PREMIER

LE MOUVEMENT DES IDÉES CHRÉTIENNES AU DEUXIÈME SIÈCLE ET LES DISSENTIMENTS INTÉRIEURS

Nécessité pour le christianisme de constituer son dogme. — Désarroi des esprits entre les religions populaires qui s'émiettent et s'efféminent et les divergences des philosophes. — L'élaboration du dogme chrétien, mêlée à la polémique antipaïenne des Docteurs, est œuvre d'initiative individuelle, non le résultat d'une promulgation faite d'autorité et d'un seul coup. — La conscience générale, juge unique, au commencement, de la valeur des enseignements. — De l'hérésie et de la tradition. — Besoins et tendances diverses du génie gréco-oriental et du génie romain dans l'Église. — La germination des systèmes gnostiques. — Traits généraux de ces systèmes, éléments dont ils se composent. — Prétention des nouveaux docteurs à unir en une synthèse définitive les philosophies et les religions et à donner la formule suprême de la vérité religieuse. — Rapports de la gnose avec le judaïsme et le christianisme. — Efforts des docteurs gnostiques pour absorber le christianisme. — Luttes au sein des Églises. — Résistance passive du bon sens et de la conscience pratique des fidèles. — Excommunication de Valentin, de Cerdon et de Marcion. — Sectes judaïsantes, Ébionites, Nazaréens, Elkésaïtes. — La foi au merveilleux, aux prophéties et aux révélations. — Influences féminines. — Le Montanisme. — Progrès de la hiérarchie ecclésiastique 1

CHAPITRE II

LES POLITIQUES ET LES LETTRÉS. — CORNÉLIUS FRONTON

Dédaigneuse indifférence des lettrés vis-à-vis du christianisme au premier siècle et dans la première moitié du second. — Nulle mention des écrits apologétiques chrétiens. — Cornélius Fronton et son école. — Décadence du goût et recherche immodérée de l'archaïsme. — La déclamation de Fronton contre les chrétiens attestée à deux reprises dans l'*Octavius* de Minucius Félix. — Caractère de ce dialogue. — Résumé du Discours de Cécilius et rapports vraisemblables entre ce discours et la polémique de Fronton telle qu'on peut l'imaginer. — Le *graffito* du crucifié à tête d'âne du Palatin. — Origine de la bizarre tradition de ce culte

TABLE DES MATIÈRES

Avant-Propos I

CHAPITRE PREMIER

LE MOUVEMENT DES IDÉES CHRÉTIENNES AU DEUXIÈME SIÈCLE ET LES DISSENTIMENTS INTÉRIEURS

Nécessité pour le christianisme de constituer son dogme. — Désarroi des esprits entre les religions populaires qui s'émiettent et s'efféminent et les divergences des philosophes. — L'élaboration du dogme chrétien, mêlée à la polémique anti-païenne des Docteurs, est œuvre d'initiative individuelle, non le résultat d'une promulgation faite d'autorité et d'un seul coup. — La conscience générale, juge unique, au commencement, de la valeur des enseignements. — De l'hérésie et de la tradition. — Besoins et tendances diverses du génie gréco-oriental et du génie romain dans l'Église. — La germination des systèmes gnostiques. — Traits généraux de ces systèmes, éléments dont ils se composent. — Prétention des nouveaux docteurs à unir en une synthèse définitive les philosophies et les religions et à donner la formule suprême de la vérité religieuse. — Rapports de la gnose avec le judaïsme et le christianisme. — Efforts des docteurs gnostiques pour absorber le christianisme. — Luttes au sein des Églises. — Résistance passive du bon sens et de la conscience pratique des fidèles. — Excommunication de Valentin, de Cerdon et de Marcion. — Sectes judaïsantes, Ébionites, Nazaréens, Elkésaïtes. — La foi au merveilleux, aux prophéties et aux révélations. — Influences féminines. — Le Montanisme. — Progrès de la hiérarchie ecclésiastique 1

CHAPITRE II

LES POLITIQUES ET LES LETTRÉS. — CORNÉLIUS FRONTON

Dédaigneuse indifférence des lettrés vis-à-vis du christianisme au premier siècle et dans la première moitié du second. — Nulle mention des écrits apologétiques chrétiens. — Cornélius Fronton et son école. — Décadence du goût et recherche immodérée de l'archaïsme. — La déclamation de Fronton contre les chrétiens attestée à deux reprises dans l'*Octavius* de Minucius Félix. — Caractère de ce dialogue. — Résumé du Discours de Cécilius et rapports vraisemblables entre ce discours et la polémique de Fronton telle qu'on peut l'imaginer. — Le *graffito* du crucifié à tête d'âne du Palatin. — Origine de la bizarre tradition de ce culte

